R. LOEWEN, S. M. NOLT

EN BUSCA DE REFUGIOS DE PAZ



HISTORIA MENONITA MUNDIAL

EN BUSCA DE REFUGIOS DE PAZ

Colección de historia menonita mundial

La Colección de Historia Menonita Mundial se instituyó en la 13ª Asamblea del Congreso Mundial Menonita realizada en enero de 1997, en Calcuta, India. A fin de “contar la historia de las iglesias menonitas y de los Hermanos en Cristo, promover la comprensión mutua y estimular la renovación y extensión del cristianismo anabautista en todo el mundo”, los organizadores de la Historia Menonita Mundial recibieron el mandato de producir una colección de cinco tomos, con el propósito de contar los hechos históricos de las iglesias menonitas y de los Hermanos en Cristo de todo el mundo. Los tomos, uno por continente, serían escritos por personas provenientes de los respectivos continentes y reflejarían las experiencias, perspectivas e interpretaciones de las iglesias locales.

Este tomo sobre Norteamérica es el quinto y el último que se publica en la colección Historia Menonita Mundial. El tomo en inglés sobre África se publicó en 2003 y fue presentado en la Asamblea del CMM en Bulawayo, Zimbabue; el tomo respectivo en castellano se publicó en 2004. El tomo en inglés sobre Europa se presentó en mayo de 2006, en la Convención Regional Menonita de Europa (MERK), realizada en Barcelona, España. El tomo en inglés sobre América Latina se publicó tras la Asamblea del CMM en Asunción, Paraguay, en 2009. El tomo en inglés sobre Asia se publicó a fines del año 2011 y el tomo sobre América del Norte al año siguiente. John A. Lapp es el coordinador del Proyecto de Historia Menonita Mundial, y C. Arnold Snyder es el editor general de la Colección.

Miembros del comité organizador de la Historia Menonita Mundial:

Premanand Bagh, Asia
Gerhard Ratzlaff, América Latina
Doris Dube, África
Pakisa Tshimika, África
Adolf Ens, America del Norte
Walter Sawatsky, América del Norte
Alle G. Hoekema, Europa Aristarchus Sukharto, Asia
Hanspeter Jecker, Europa
Paul T. Toews, América del Norte
Juan Francisco Martínez, América Latina
Takanobu Tojo, Asia
Larry Miller, CMM

EN BUSCA DE REFUGIOS DE PAZ

Historia Menonita Mundial: Norteamérica

Royden Loewen
Steven M. Nolt

John A. Lapp y C. Arnold Snyder, editores generales

Traducción: Dionisio Byler

 Ediciones Biblioteca Menno

Fotografías e ilustraciones con permiso de:

Mennonite Church USA Archives, North Newton, Kansas, 13, 39, 40, 42, 79, 99, 104, 117, 124, 127, 219, 232, 297, 305; Saulo Padilla, 17; Lancaster Mennonite Historical Society, Lancaster, Pennsylvania, 24, 66, 120, 252, 283; Bethel College Library, North Newton, Kansas, 28; Jan Gleysteen, 31, 55, 60; Mennonite Church USA Archives, Goshen, Indiana, 35, 74, 159, 200, 223, 238, 244, 326 (izquierda), 372, 397, 412; Mennonite Historical Library, Goshen, Indiana, 13, 64, 139, 206, 338, 365, 371, 374; Centre for Mennonite Brethren Studies, Winnipeg, Manitoba, 45, 90, 131, 152, 169, 263, 277, 293, 326 (derecha), 339, 378, 341, 351, 361, 394; Steven M. Nolt, 29; Mennonite Archives of Ontario, Waterloo, Ontario, 57, 135, 222, 274, 301, 391; Brethren in Christ Historical Library and Archives, Grantham, Pennsylvania, 62, 183, 188, 319; Menno Simons Historical Library, Harrisonburg, Virginia, 71; Mennonite Heritage Centre Archives, Winnipeg, Manitoba, 81, 84, 101, 107, 148, 166, 177, 234, 254, 354; Center for Mennonite Brethren Studies, Fresno, California, 93, 195, 220, 287; Catherine Masuk, 98; Ken Hiebert, 111; Richard Thiessen, 121; *A Heritage of Homesteads, Hardships and Hope: 1914-1989* © 1989 La Crete and Area Then and Now Society, 133; National Archives II, BAE Collection, College Park, Maryland, 140; Eugene K. Souder, 147; Gertie Klassen Loewen, 153; MB Chinese Herald, Burnaby, British Columbia, 162; Bethany Christian Schools, Goshen, Indiana, 172; Evangelical Mennonite Conference, Steinbach, Manitoba, 191; MennoMedia Inc., Harrisonburg, Virginia, 197, 272; Pacific Northwest Mennonite Historical Society, Salem, Oregon, 205; Lancaster (Pa.) New Era, 210; Africa Inter-Mennonite Mission, Goshen, Indiana, 226; Winnipeg (Man.) Tribune, 240; The Carillon, Steinbach, Manitoba, 256; Gerald and Annabelle Hughes, 230; Virginia Mennonite Conference Archives, Harrisonburg, Virginia, 268; Kitchener-Waterloo (Ont.) Record, 269; Mennonite Heritage Center, Harleysville, Pennsylvania, 285, 384; Mennonite Economic Development Associates, Winnipeg, Manitoba, 290; Mennonite Historical Library, Bluffton, Ohio, 310; Gerald Musselman, 318; *Mennonites and Brethren in Christ in New York City* © 2006 by Pandora Press, 321; Goshen College, Goshen, Indiana, 351; Mennonite Central Committee Canada, Winnipeg, Manitoba, 343; Mennonite Heritage Village, Steinbach, Manitoba, 356; Hildi Froese Tiessen, 358; National Film Board of Canada, Toronto, Ontario, 362; Cathy Stoner, 387; Die Mennonitische Post, 390; Christian Aid Ministries, Berlin, Ohio, 399; Mennonite Mission Network, Elkhart, Indiana, 403 (izquierda); Eastern Mennonite Missions, Salunga, Pennsylvania, 403 (derecha); Walter Unger, 409.

Mapas: Cliff Snyder

Esta segunda edición de la traducción al castellano ha sido preparada por Dionisio Byler para Ediciones Biblioteca Menno. Para ello ha redigitalizado la primera edición. Rogamos disculpen las erratas que se pueden haber colado en el texto con este procedimiento.

Título del original: *Seeking Places of Peace*

Ediciones Biblioteca Menno
Publicaciones de AMyHCE
www.menonitas.org

ISBN: 978-1720682158

Contenido

Presentación

En busca de refugios de paz es el quinto y último tomo de un sueño que amaneció a mediados de los años 90. La chispa de origen del sueño de una historia mundial menonita fue el anuncio en 1994, de que había ahora más menonitas y Hermanos en Cristo en el hemisferio sur que en el norte. Lo que entonces era un 55 por ciento en el hemisferio sur, ahora se aproxima al 70 por ciento. El desplazamiento del centro numérico del movimiento cristiano mundial desde el norte al sur es hoy día una realidad que comparten todas las familias denominacionales importantes.

En 1995 en un congreso de historiadores y misionólogos, Wilbert R. Shenk, el decano de los historiadores de las misiones menonitas, sugirió enfáticamente que este fenómeno histórico exigía una nueva historia: «Una iglesia mundial tiene que tener su historia mundial». El Congreso Mundial Menonita de 1997 comisionó el Proyecto de Historia Menonita Mundial. Estipularon que esta historia había de reflejar «la reclamación de que se reconozca que las iglesias en el sur son protagonistas plenos en la historia anabautista/menonita, con derecho a contar la historia desde sus propias perspectivas».

Al cabo de cinco años de incubación, se lanzó en 2003 la Historia Menonita Mundial. Los tomos subsiguientes fueron apareciendo en 2006, 2010 y 2011. *En busca de refugios de paz*, que cuenta las historias de las iglesias menonitas y de Hermanos en Cristo de Canadá y Estados Unidos, completa este esfuerzo pionero, un esfuerzo nuevo y contemporáneo que pretende situar el movimiento que desciende de los anabaptistas, en el contexto del «cristianismo mundial».

El «Epílogo» que trae el presente tomo, capta esta intención en sus oraciones finales: «Seguir a Cristo en Norteamérica iba a exigir un

esfuerzo conjunto con los menonitas de todas las partes del mundo. Al trabajar juntos, al imaginar una congregación mundial, al compartir toda suerte de dones, esta comunidad conseguiría medrar».

Nos complace enormemente el esfuerzo conjunto singular del profesor Royden Loewen de la Universidad de Winnipeg y el profesor Steven M. Nolt de Goshen College (Escuela Universitaria de Goshen). Tanto Loewen como Nolt dominan bien la historia norteamericana y han sabido dibujar una trayectoria original a través de experiencias muy diferentes donde «se busca el rostro de Dios, se sigue la sencillez de Cristo, se extiende el testimonio de la iglesia y se trabaja por afianzar la paz en todas sus formas». Tanto Loewen como Nolt aportan a esta labor los aprendizajes de la «historia social». Por consiguiente se fijan en las personas en una diversidad de entornos geográficos, en lugar del desarrollo de instituciones y de controversias teológicas. Como otros autores, se sirven libremente de los recursos de la historia oral y de artefactos —grandes y pequeños— que ilustran las dimensiones creativas de la cultura visual. El presente tomo se enriquece con referencias a un gran número de grupos y lugares. Igual que los otros tomos de la serie, *En busca de refugios de paz* merece que sean numerosos los lectores, en las congregaciones y en clases sobre la historia y vida de los menonitas.

Este tomo final de la Serie de historia mundial, como todos los demás, ha contado con el apoyo firme del Congreso Mundial Menonita, en particular el recientemente jubilado secretario general Larry Miller. El CMM también nombró un Comité de Organización para este proyecto. Reciben mención en otro lugar del presente tomo. Hemos tenido presente su apoyo y ánimo a lo largo de la última década. La Introducción trae un agradecimiento de los autores por el apoyo que han recibido de muchos colegas y estudiantes y diversas instituciones docentes. Nos unimos a ese agradecimiento.

Este tomo —como todos los demás de la serie— se ha beneficiado de la generosidad de numerosos donantes. Por cuanto la mayoría tienen su base en Norteamérica, mencionaremos a estas principales: La Universidad de Winnipeg y Goshen College, por permitir a los autores disponer de tiempo, así como apoyo para la investigación propia y de sus estudiantes. Entre los donantes principales se cuentan el Comité Central Menonita, United Service Foundation, Mennonite Mutual

Aid (ahora Everence), Goodville Mutual Casualty Company, Oosterbaan Foundation mediante la Algemene Doopsgezinde Societeit (Países Bajos), Good Books, Mennonite Brethren Historical Commission, Mennnite Foundation Canada, Lancaster Mennonite Historical Society, Canadian Mennonite Historical Society, Mennonite Historical Society (Goshen). También agradecemos donaciones recibidas de convenciones regionales y comités de historia, así como de individuos en Canadá, Países Bajos y Estados Unidos. Associated Mennonite Biblical Seminary dio acogida al proyecto en tres congresos celebrados en su campus.

Nosotros, los editores, hemos vivido con esta serie desde 1999. Cada tomo nos ha producido honda satisfacción. Valoramos enormemente lo que ha contribuido cada autor y el apoyo de cada experto que lo ha leído. Ahora con este tomo final, corresponde incluir en nuestra gratitud a los autores de esta historia auténticamente nueva de los menonitas y Hermanos en Cristo en Norteamérica. Constituye un remate digno para la serie de Historia Mundial Menonita.

John A. Lapp
C. Arnold Snyder

Prólogo

En 1877 **Maria Lange Becker** *partió de su hogar europeo –la aldea de Gnadenfeld en Colonia Molochna (Molotschna) en las estepas del sur del Imperio Ruso– para dar comienzo a un viaje trascendental a su nuevo hogar en Norteamérica. Su destino era el estado fronterizo de Kansas en el centro de Estados Unidos. Se sentía segura porque viajaba con su esposo y sus cinco hijos, su suegra y un grupo de miembros de su congregación. A pesar de lo cual, describió la fecha de partida como «un día difícil para mí», por cuanto todos sus «hermanos y hermanas se quedaban en Rusia». Cuando el tren se puso en marcha sintió una tristeza profunda: «Me quedé pegada a la ventanilla mirando hacia atrás hasta que ya fue imposible seguir viendo a nuestros seres queridos. Sentía el corazón pesado, las lágrimas [...] corrían copiosamente». Según el tren avanzaba hacia los puertos de mar de Europa occidental, las vistas la sorprendían. Pero confiesa que «extrañaba mi casa y sentí muchas veces que mi alma anhelaba un poco de tranquilidad». La separación de su vieja comunidad provocó que Becker se pusiera a canturrear, en oración: «Sólo Jesús, guía de mi camino».*[1]

Saulo A. Padilla *recordó su inmigración a Alberta, Canadá, en 1986 como trascendental y difícil: «Cuando pienso en ello, me parece comparable a un parto. Cuando nace un bebé, cambia repentinamente desde un medio cálido y familiar, a una estancia grande y fría llena de desconocidos que hablan un idioma que todavía no conoce. Todo es nuevo y el bebé se echa a llorar». Para Saulo, que con quince años se embarcó en un avión en Ciudad de Guatemala, desembarcar en el Aeropuerto Internacional de Calgary unas pocas horas después en pleno invierno fue tan sólo la primera de una larga serie de aclimataciones difíciles a la vida en Norteamérica. Su familia le hizo soportable este «nacer de nuevo». Su padre había huido a Canadá con anterioridad, cuando el gobierno*

> *guatemalteco lo identificó como subversivo. También le ayudaron en la transición los miembros de la Primera Iglesia Evangélica Menonita de Calgary, donde el culto le resultaba familiar y los líderes un apoyo. Su madre no tardó en volver a Guatemala. La adaptación a Norteamérica se le hizo imposible. Sin embargo Saulo se quedó y participó en un programa de formación laboral del Comité Central Menonita, que «me ayudó a creer que podía tener un futuro aquí».*[2]

María Becker y Saulo Padilla fueron dos de las decenas de miles de inmigrantes que llegaron a Norteamérica como miembros (o que acabarían siendo miembros) de iglesias menonitas entre finales del siglo XVII y finales del siglo XX. Llegaron con una variedad de sentimientos, partiendo frecuentemente con tristeza de un mundo viejo, a la vez que con esperanza de vivir vidas mejores y bendecidas en un mundo nuevo. Sobre la vida en Europa —así como más recientemente en América Latina, Asia y África— pesaban recuerdos de martirio y persecución, servicio militar y dificultades para obtener tierras. La vida en Norteamérica, al contrario, prometía libertad para la objeción de conciencia, una abundancia de tierras de labranza disponibles, oportunidades económicas y la posibilidad de practicar la fe sin el estorbo de las autoridades.

La historia de los menonitas en Norteamérica está ciertamente vinculada a las esperanzas y aspiraciones de un pueblo de fe en marcha, como recién llegados a un continente inmenso. Si bien la comunidad menonita norteamericana recibe cada vez más influencias de norteamericanos afroamericanos, latinos, asiático canadienses y de gentes autóctonas americanas, esta historia tiene sin embargo su inicio en la llegada de gentes del norte de Europa a una patrie nueva hace más de dos siglos. Las experiencias de los inmigrantes, su identidad como minoría religiosa, su énfasis en sus particularidades étnicas y su adaptación a la vida en sociedades multiculturales, ha dado forma a los menonitas de este continente. Estos factores son ciertamente medulares, con el efecto de que esta historia sea claramente diferente de las historias de menonitas en otras partes del mundo.[3]

Desde 1683, decenas de miles de anabautistas —esa extensa familia de la fe que abarca también a los ámish y los huteritas— han ido llegando con una diversidad de identidades, prácticas religiosas y hasta sus propios dialectos y costumbres tradicionales. Luego también la propia Norteamérica ha incubado nuevas expresiones anabautistas, como por ejemplo la tradición de Hermanos en Cristo y numerosas denominaciones menonitas de nueva cuña. Como los menonitas en otras latitudes, los de Norteamérica son conocidos por su enseñanza de que los cristianos podían hallar paz personal entregándose a Dios y aceptando a Cristo; muchos han enfatizado la idea bíblica de «paz, no como el mundo la da». Han enseñado también que entregarse a Dios significaba seguir a Cristo cada día y vivir vidas de paz. Por consiguiente, han intentado seguir las antiguas enseñanzas de no violencia, de vivir con sencillez y humildad, de atender a los necesitados, de escoger para sí líderes desde el seno de la comunidad local y de insistir que el amor es siempre el metro esencial para conocer la vitalidad espiritual



Dietrich Gaeddert (1837-1900) y su esposa Helena Richert Gaeddart (1858-1953). Dietrich encabezó la migración de menonitas de Colonia Molochna a la comarca próxima a Buhler, Kansas, en 1874, el año cuando falleció su primera esposa, Maria Martens. Maestro de escuela y granjero, Dietrich fue elegido como ministro en 1867. Organizó en Kansas la Iglesia Menonita Hofnungsau y contribuyó a la fundación de Bethel College. Dietrich y Helena contrajeron matrimonio en 1879. Tuvo trece hijos con cada una de sus dos esposas, de los cuales 18 vivieron más allá de la infancia.

de una congregación. En la práctica, no siempre lo consiguieron; pero se negaron a abandonar la convicción de que las enseñanzas de Cristo podían seguirse en la práctica, en este mundo presente, en lugar de menospreciarlas como ideales insustanciales o relegarlas a un milenio futuro en el más allá. Como los menonitas en otras latitudes, los norteamericanos también han practicado el bautismo de adultos, señal de una fe que no podía ser heredada sino que había que volver a abrazar en cada generación.

Para el desarrollo de su historia subsiguiente, fue importante que los primeros inmigrantes menonitas a Norteamérica viniesen de Europa con unas costumbres culturales muy específicas y que viniesen en determinados momentos en particular. Los primeros grupos importantes de menonitas fueron suizos y alemanes del sur. Llegaron a Pensilvania entre 1707 y 1755, arrastrando recuerdos de persecución a la vez que esperanzados de obtener tierras de labranza. El segundo grupo importante —también suizo y alemán del sur— llegó a Estados Unidos y lo que se conocía entonces como Alto Canadá entre 1817 y 1860, cuando las guerras y descontento social en Europa provocaron un caos económico y el servicio militar obligatorio.

El tercer grupo, en este caso de neerlandeses y alemanes del norte, llegó a las partes occidentales de Estados Unidos y Canadá provenientes de hogares en el Imperio Ruso entre 1874 y 1880, cuando el gobierno allí anunciaba un servicio militar universal. Durante la década de 1920 muchos de los miembros más conservadores de la parte canadiense de este grupo volvió a emigrar, en este caso al norte de México y el centro de Paraguay. Los grupos cuarto y quinto entre las migraciones principales a Norteamérica, también de ascendencia neerlandesa y alemana del norte —y también de Rusia (o la Unión Soviética como se conocía entonces)— llegaron a Canadá huyendo de revolución y guerra entre los años 20 y los años 40 del siglo pasado.

Por cuanto los inmigrantes menonitas a Norteamérica solían venir en grupo, muchas veces como congregaciones enteras o bien emigrando en cadena, consiguieron establecerse como comunidades claramente delimitadas, normalmente en emplazamientos rurales o en pueblos pequeños. Algunos lugares específicos han pasado a identificarse como típicamente menonitas. Tal el caso del condado de Lancaster, en Pensilvania, de Newton y Hillsboro en el centro de

Kansas y de Osler y Rosthern en el centro de Saskatchewan. En estos lugares y otros muchos, tomó forma una etnicidad reconocible, construida sobre recuerdos compartidos, costumbres trasplantadas de la vieja tierra, parentesco, y un dialecto propio. En estas comunidades era posible oír hablar el dialecto alemán suizo y del Palatinado —conocido popularmente como *Pennsylvania Dutch*, alemán de Pensilvania—, o bien el dialecto bajo alemán conocido como *Plautdietsch* —cargado de términos que en realidad son neerlandeses o rusos. Estas condiciones culturales permitieron el desarrollo de comunidades muy unidas y cerradas en los siglos XVIII y XIX. Señalaban los lugares donde los menonitas procuraban vivir vidas de paz, sencillez y fe.

Entre tanto Norteamérica, sin embargo, no se estaba inmóvil. En los tres siglos desde que las primeras congregaciones echaron raíces en Pensilvania, lo que los europeos llamaban «el Nuevo Mundo» ha sufrido cambios inmensos. Esta transformación acabó afectando profundamente a los menonitas.

En 1776 Pensilvania se identificó con una revolución política que desembocaría en los Estados Unidos. Con una forma republicana de gobierno que proclamaba la libertad personal, el nuevo país se apropió vorazmente las tierras de las gentes autóctonas, dando lugar a la apertura para labranza, de vastas praderas en el interior del continente. Cuando en 1867 se creó el Dominio de Canadá como país independiente al son de «Paz, orden y buena gobernanza», también recurrió a la fuerza para generar oportunidades para colonizadores europeos en el vasto noroeste del continente. En ambos países, las esperanzas de paz se vieron ninguneadas por la realidad de guerra tras guerra. En el siglo XX, el cataclismo de guerras mundiales seguidas de una «guerra fría» militarista pusieron a prueba la resolución de los menonitas a vincular inseparablemente la fe y la paz. Descubrieron que ya no era posible ignorar sin más la fuerza aplastante del nacionalismo y el patriotismo, ni la lógica de que las naciones tienen enemigos que hay que matar.

Durante el siglo XX un mundo moderno que se les colaba obligó a los menonitas a tomar posición, confirmando a la vez que acomodando los principios fundamentales de su fe. Algunos se volvieron defensores a ultranza de la acción no violenta y portavoces de una justicia social en la sociedad entera; otros reafirmaron su compromiso a vivir vidas tradicionales en emplazamientos menonitas aislados; y

otros abandonaron las antiguas creencias, para asimilar los nuevos valores del militarismo y el patriotismo. Entre tanto, el pluralismo étnico y religioso palpitante de Norteamérica, que situaba a los menonitas en medio de innumerables iglesias diferentes —cada una con su propia manera de entender la identidad y la religión— también contribuyó a la forma de vivir su fe los anabautistas en Canadá y Estados Unidos. Algunos abrazaron una identidad doble que abarcaba su fe religiosa y sus tradiciones étnicas, mientras que otros insistieron en mantenerlas separadas, sosteniendo que la identidad étnica era un estorbo para la integridad espiritual.

Un aspecto de Norteamérica que la mayoría de los menonitas tuvo que afrontar fue la de la economía tan desarrollada del continente: su riqueza y comercio. ¿Cómo había de responder un pueblo de fe, comprometido con la sencillez de Cristo y una vida de humildad campesina, ante un continente que se estaba transformando a pasos gigantes en uno de los lugares más tecnológicos e industrializados de la tierra? ¿Cómo había de adaptarse un pueblo de esa fe a las ideologías nacionales que hablaban del «sueño americano», de ascender la escala socioeconómica, prometiendo que quien trabaja duro obtendrá un éxito personal constatable por la abundancia de productos de consumo? ¿Cómo había de afectar los valores anabautistas de sencillez y compromiso comunitario, la extensa migración de familias de granjeros a las ciudades, a lugares de enseñanza superior y bienes de consumo? ¿Qué había de suceder cuando en sus iglesias y comunidades empezaban a aparecer personas cuyo trasfondo no era europeo y cuya forma de entender la fe venía refractada por otras lentes étnicas? ¿Cuál sería el efecto en los menonitas norteamericanos de un mundo cada vez más pequeño por efecto de nuevas tecnologías de viaje y evidenciado por una revolución en las telecomunicaciones? ¿Cómo habían de responder los menonitas norteamericanos a las historias de guerra y pobreza en otras partes del mundo —de hermanos y hermanas menonitas en otros continentes?

La historia que trae el presente libro muestra un pueblo de fe que ha procurado trasplantar primero, luego cultivar vidas de paz dentro de congregaciones y comunidades. La narración esboza los retos y la asombrosa transformación de esta misión con el paso del tiempo. Este libro no constituye una historia exhaustiva de los menonitas norteame-



Saulo Padilla, izda., 1ª fila, y otros jóvenes visten de blanco el día de su bautismo en la Primera Iglesia Evangélica Menonita de Calgary, Alberta, en 1986. Padilla y su madre y hermanos habían inmigrado desde Guatemala a Canadá ese mismo año.

ricanos. Aspira a contar algo diferente que la historia de las grandes instituciones y los grandes líderes menonitas de Norteamérica. No quepa duda que para nosotros, como historiadores que escribimos para completar una «historia mundial», pudo existir la tentación de escribir una especie de «historia troncal», donde las raíces y médula del organismo social que constituye la comunidad menonita se hallan en el Norte, mientras que las ramas y vástagos se extienden por el Sur y el Este. Pero no ha orientado la escritura de este libro una idea así de las cosas.

Antes bien, este libro se asemeja más al ensayo. Procura responder a una pregunta: ¿Cómo vivieron los y las menonitas su llamamiento particular a seguir a Cristo en Norteamérica? La respuesta es que lo hicieron como personas normales, con su vida normal. En sus vidas apuntaron frecuentemente a la santidad, la pulcritud y el orden, pero la realidad es que la vida no suele ser pulcra, nunca soslaya del todo el pecado y muchas veces resulta desordenada. Ha habido felicidad y también lágrimas, momentos de éxito y otros de fracaso.

Es contando estas historias que nosotros, como autores, aspiramos a contribuir a una historia mundial de los menonitas. En nuestras conversaciones se hizo evidente que la comunidad mundial menonita anhelaba conocer cómo es que los menonitas de Norteamérica han «seguido a Cristo cada día», cómo es que han creado lugares de paz, en un sentido espiritual y también terrenal. Nos ha parecido que nuestros lectores en el mundo tenían más bien poco interés en los logros

singulares de los norteamericanos. Y por cuanto el siglo XX fue un período de convulsión y cambios trascendentales para el pueblo menonita en Norteamérica y del mundo entero, es aquí —más que en períodos anteriores— que hemos centrado nuestra atención.

Esta historia comienza con un capítulo que hemos escrito juntos. La primera parte aborda el éxodo de menonitas suizos y alemanes del sur a Pensilvania y más allá, que comenzó a forjarse hacia 1707; la segunda parte aborda el éxodo de menonitas neerlandeses y alemanes del norte, pasando por Prusia Occidental y Rusia hasta llegar al interior del continente norteamericano, cuyos comienzos en grandes números fueron en la década de 1870. El segundo capítulo, que aborda la construcción de comunidades en la parte oriental del continente —luego también los capítulos seis, siete, nueve y diez, donde se tratan las líneas eclesiales divergentes, el ideal de no violencia, el problema de las riquezas y las formas nuevas de culto y atención espiritual— fueron escritos por Steve. El tercer capítulo, que sigue los asentamientos y construcción en el oeste medio y el oeste —luego también los capítulos cuatro, cinco, ocho y doce, donde se tratan la gestión de la tierra, la vida en pueblos y ciudades, las relaciones en familia y por fin el mundo que evolucionaba más allá del continente— fueron escritos por Royden. El capítulo once, que aborda los medios novedosos de comunicación en Canadá y Estados Unidos, son otra vez de autoría compartida. Estos temas multifacéticos nos parecía que encerraban los aspectos principales del mundo menonita en Norteamérica. Reflejan las formas complejas con que los menonitas han procurado ser un pueblo de paz: externamente, en lugares geográficos concretos e internamente, en la mente y el alma.

Sin duda nuestras propias vidas y convicciones han contribuido también a la forma que toma la narración que contamos. Somos ambos historiadores de inmigración y etnicidad, que hemos escrito especialmente para lectores que no son menonitas. También somos menonitas comprometidos. Según cómo se mire, representamos diferentes narrativas maestras dentro de esta saga. Royden es de los conocidos como *menonitas holandorrusos* de Canadá mientras que Steve, de los conocidos como *menonitas suizos* de Estados Unidos. Sin embargo compartimos algunas perspectivas en común. Los dos venimos de lugares en el mundo menonita —la rural Steinbach,

Manitoba y los *Kleine Gemeinde* (la Convención Evangélica Menonita); y Smoketown, Pensilvania, en proceso de urbanización, y la Convención de Lancaster— donde la firme identidad religiosa ha dependido de un hondo sentido de tradición, con poco interés denominacionalista. En estos lugares las instituciones menonitas son pocas y lejanas, la expresión académica de la «visión anabaptista» en los años 40 no tuvo un efecto determinante, y la identidad étnica se ha visto como aliada y no como una distracción de la meta de fidelidad.

Hoy somos miembros de convenciones menonitas grandes, teológicamente progresistas, diferentes de aquellas de nuestros años formativos. Participamos activamente en estas iglesias aunque a veces nos preguntamos si los menonitas mayoritarios acaso no se dan demasiada importancia. También valoramos nuestras amistades con grupos más conservadores, de tradiciones de orden antiguo, Vieja Colonia y semejantes. Lo que esta clase de menonita, procedentes de tales hogares, contribuimos a la conversación sobre la historia mundial menonita —y lo que nuestras perspectivas y prejuicios ponen de relieve pero acaso también esconden— es algo que habrán de juzgar los lectores. Pero confiamos que en esos rincones minoritarios del mundo menonita que hemos conocido, algo de sabiduría asoma.

Uno de los temas principales de la historia menonita norteamericana es el de comunidad; y ha sido esencial para la forma que toma este libro. Estamos hondamente agradecidos por los cientos de menonitas que nos han contado sus historias. Esta obra está basada en docenas de autobiografías e historias de familias; basada asimismo en la labor de muchos historiadores de congregación, de instituciones, de agrupaciones menonitas regionales y nacionales. La historiografía de los menonitas en Norteamérica es voluminosa. De hecho, como autores, hemos comentado entre risas que en vista de la sobreabundancia de fuentes históricas en Norteamérica, nuestro reto principal no era decidir qué contar sino qué *omitir*.

Muchos nos han ayudado a decir lo que al final hemos decidido contar, y reconocemos con gratitud su cooperación. John A. Lapp, coordinador del Proyecto de Historia Mundial Menonita, se ofreció voluntariamente y a la postre brindó un apoyo y ánimo permanentes. Las preguntas incisivas de Arnold Snyder y su atenta labor editorial han sido muy agradecidas. Merle y Phyllis Pellman Good han prestado

un apoyo generoso y su probada destreza como publicadores para toda la Serie de Historia Mundial Menonita —y el tomo presente. El Congreso Mundial Menonita sufragó algo de los gastos iniciales de investigación y tiempo para escribir, amén de otros gastos a lo largo del proyecto. También queremos agradecer a nuestras respectivas casas académicas, la Universidad de Winnipeg y su Cátedra de Historia Menonita, así como la escuela universitaria Goshen College y su Departamento de Historia, por su apoyo económico e institucional. Como autores también nos hemos beneficiado de nombramientos sabáticos a la Universidad de Guelph y la escuela universitaria Conrad Grebel College en Ontario (Loewen) y al Young Center for Anabaptist and Pietist Studies del colegio universitario Elizabethtown College en Pensilvania (Nolt).

Este libro se beneficia de una montaña de documentos en archivos menonitas, grandes y pequeños, en todas las regiones de Norteamérica. El siguiente personal de diversas bibliotecas de historia y archivos nos ha prestado una asistencia sin precio: Conrad Stoesz, de Mennonite Heritage Centre y Centre for Mennonite Brethren Studies en Winnipeg; Joe Springer, de Mennonite Historical Library en Goshen, Indiana; Colleen McFarland, Rich Preheim y John D. Thiesen, de Mennonite Church USA Archives en Goshen, Indiana y North Newton, Kansas; Sam Steiner y Laureen Harder, de Mennnite Archives de Ontario; y David Luthy, de Heritage Historical Library en Aymler, Ontario.

En octubre de 2004, historiadores menonitas de toda Norteamérica se reunieron en la Universidad de Winnipeg para el congreso sobre «Historia menonita norteamericana. El estado de la cuestión». Nos hemos beneficiado mucho de las ponencias y de la interacción continua con muchos de los participantes. Otros colegas han leído partes del manuscrito, ofreciendo comentarios y correcciones que afilaron nuestro pensamiento y nos evitaron algún ridículo. Los lectores han sido Dora Dueck, Timothy Paul Erdel, Mary Ann Loewen, Ronald Peters, John D. Roth, Janis Thiessen y Hans Werner. Estudiantes de Goshen College que contribuyeron a este libro en calidad de asistentes de investigación han sido Katie Yoder, Jason Kauffman, Joshua Weaver, David Harnish y Hannah Canaviri. De la Universidad de

Winnipeg han sido asistentes de investigación los estudiantes Donovan Giesbrecht, Megan Janzen, Konrad Krahn y Kelly Ross.

Este libro se ha beneficiado mucho de las muchas conversaciones que han mantenido Royden y Steve con menonitas —colegas historiadores, estudiantes, líderes de iglesia, miembros laicos, mujeres y varones, progresistas y tradicionalistas, jóvenes y ancianos— de docenas de lugares a lo ancho de Norteamérica. Estas voces nos han inspirado un sentimiento de esperanza de que la busca menonita de una paz bíblica vivida en comunidad, pueda acaso contribuir al bienestar de la entera comunidad mundial.

Aunque sea habitual dejar para lo último el agradecimiento a los miembros de la propia familia, lo que han contribuido bien les merecería aparecer a la cabeza de la lista. Como siempre, nuestras parejas e hijos nos han brindado perspectiva, estar de buen humor, paciencia y alegría.

Royden Loewen, Winnipeg, Manitoba
Steven M. Nolt, Goshen, Indiana

Norteamérica



CAPÍTULO 1

HALLAR FE Y DEJAR ATRÁS EUROPA

Puede que fuera el nerviosismo *que resultaba de haberse fugado de la cárcel lo que provocó que empezaran a bromear sobre el futuro que los aguardaba como fugitivos. Un grupo de catorce presos se acababan de escapar de una torre carcelaria en Zúrich, Suiza, valiéndose de una soga para sortear el muro y bajar al foso, que estaba seco. Dos semanas antes, en marzo de 1526, los magistrados los habían condenado –a ellos y seis mujeres– a reclusión a pan y agua hasta que dejaran de bautizar adultos al margen de la iglesia estatal. Ahora, mientras rompían el candado de la puerta que los separaba de la libertad, algunos imaginaban que iban a poder volver a las vidas normales que siempre habían conocido. «Pero los otros decían, entre risas, que iban a tener que ir donde los indios rojos al otro lado del mar».*[1]

Trescientos cincuenta años después *otro grupo de anabautistas, menonitas neerlandeses y alemanes del norte en Rusia, estaban siendo obligados por el Estado a abandonar un rasgo esencial de su fe: en particular, su insistencia en una no violencia como la de Cristo. Estos menonitas tenían una iglesia firmemente organizada, una confesión de fe, hasta su propio dialecto que los distinguía de sus vecinos. Pero por delante nada era seguro, por cuanto habían oído que el gobierno estaba por eliminar su exención especial del servicio militar. Una delegación de doce hombres cruzó el mar para investigar las tierras en Estados Unidos y Canadá; y aquí hallaron muchos que los recibieron con cordialidad. Sin embargo al volver a Rusia se encontraron con muchas dudas. Una se basaba en un rumor de 1874, de que «los rasgos más característicos» del Nuevo Mundo eran «la privaciones, el hambre y un gran peligro de vida por los indios que [...] masacran al hombre blanco dondequiera lo encuentran».*[2]

Imaginar Norteamérica

Desde una perspectiva del siglo XXI, esa chanza curiosa de 1526 y el temor infundado de 1874 suscitan interrogantes interesantes acerca de los anabautistas o menonitas y el continente norteamericano que ellos consideraban un «Nuevo Mundo». ¿A qué se referían cuando bromeaban acerca de dirigirse al Hemisferio Occidental, y qué sabían realmente acerca de las gentes autóctonas que allí vivían? ¿Pensaban que las Américas ofrecían un refugio seguro? ¿Un campo de misión en potencia? ¿Por qué les venían a la mente las Américas en estos momentos cargados de tensión? ¿Podían acaso imaginar que sus convicciones y elecciones vitales habían de inspirar un movimiento religioso que, de una manera u otra, se acabaría difundiendo por todo el mundo hasta producir más de un millón de herederos espirituales en continentes que a duras penas podían imaginar?

Aunque no tuvieran otro valor, la ocurrencia graciosa de 1526 y los comentarios desconfiados de 1874 marcan los inicios de lo que sería el encuentro menonita con Norteamérica. Años antes de llegar a Norteamérica, los anabautistas y menonitas europeos tenían sueños y temores acerca de la vida allí. Estas ideas mezcladas con su experiencia de persecución religiosa, su conocimiento somero del territorio transatlántico y su perspectivas para la inmigración, todo eso habría de dar forma a la relación más temprana de los menonitas con Norteamérica.



Algunas de las puntas de flecha encontradas por el obispo menonita Peter R. Nisley (1863-1921) mientras araba los campos de su granja en Mount Joy, Pensilvania. Los artefactos de gentes autóctonas dan testimonio mudo respecto a los habitantes originales de la tierra.

Cómo se imaginaban Norteamérica los anabautistas europeos fue importante por la forma que dio a la sucesión de oleadas de migración a lo que conocían como «el Nuevo Mundo». En el siglo XVI, el continente que ahora se conoce como Norteamérica estaba habitado por entre cuatro y diez millones de gentes autóctonas, que representaban docenas de idiomas y tradiciones culturales diferentes.[3] Sin embargo la rica variedad representada por esos números ni se conocía ni se podía entender en Europa. Incluso europeos instruidos, como los anabaptistas de Zúrich, tenían muy poca información sobre el Hemisferio Occidental y menos capacidad de comprender lo que significaba. Trescientos años más tarde está claro que ciertas partes de Norteamérica seguían siendo un misterio, dando pie fácilmente a medias verdades e ideas falsas sobre los habitantes autóctonos del gran continente.

Los europeos carecían de elementos intelectuales para comprender las Américas.

Hoy parece obvio a los norteamericanos, que el «descubrimiento» de su continente por europeos fue un hecho de gran importancia; pero los europeos del siglo XVI no lo tenían tan claro.[4] El mundo social en el que había nacido el anabaptismo y donde se desarrollaron las tradiciones menonitas, fue uno que a duras penas fue absorbiendo las Américas en su pensar. Tras 1492 los europeos descubrieron, efectivamente, América —en el sentido de raíz del término: desvelar, exhibir, contemplar— pero no poseían un sentido colectivo de qué es lo que estaban contemplando, ni mucho menos una comprensión real. Los europeos habían apañado perfectamente durante siglos desconociendo la existencia de continentes y sus habitantes en el poniente; entonces, para muchos, no estaba nada claro que esa información nueva acabaría por transformar sus vidas. En 1513 algunos intelectuales europeos opinaron que si las Américas tuvieran algún valor real, Dios habría revelado su existencia a la Iglesia siglos antes. A falta de un Cornelio de la narración bíblica u otro llamamiento a Macedonia, este «nuevo mundo» iba a tener que demostrar si es que importaba.

Según fue avanzando el siglo XVI, se seguían vendiendo como rosquillas libros sobre Asia y los turcos —lugares y gentes que a los europeos ya les resultaban familiares— pero el público lector se mostró

poco interesado en escritos sobre las Américas. Incluso las memorias de Carlos I de España, que presidió la conquista violenta de gran parte de América Latina, no mencionan ni una vez las Américas, que él aparentemente consideró del todo incidental para su reinado. En los Estados católicos del sur de Europa, los príncipes hablaban de oro y el clero debatía la conveniencia de convertir a las gentes autóctonas, pero sin que nunca se entrase a profundizar en lo que todo esto podía significar.

Está claro que los europeos carecían de elementos intelectuales para abordar lo que, poco a poco, empezaban a saber acerca de estos lugares al otro lado del mar. La frecuencia con que describieron las Américas como Edén o sus gentes como salvajes (un término tomado de la biología para referirse a plantas que no son cultivables, como las del Huerto de Edén) indican hasta qué punto concebían de este mundo como algo totalmente diferente del suyo. Los primeros exploradores europeos del Hemisferio Occidental desesperaban de poder contar lo que veían, por cuanto todo les parecía tan novedoso. Al final recurrieron a describir las Américas apelando a mitos tradicionales europeos —gigantes, fuentes de juventud eterna, reinos de amazonas— mientras que eran incapaces de tomar nota de realidades obvias.

Lo que los europeos poco a poco empezaron a reconocer es que estos mundos nuevos promovían un movimiento europeo —movimiento de riquezas, gentes e ideas. Y donde había movimiento, había oportunidades. Campesinos analfabetos del lado oriental del Atlántico podían transformarse en funcionarios poderosos al otro lado, donde no se aplicaban las viejas reglas de Europa. Norteamérica, en la imaginación europea, pasó a ser ese lugar donde se podía volver a empezar, superar el pasado, experimentar con nuevas relaciones sociales —tanto la democracia representativa como la esclavitud basada en la raza— que eran imposibles de abordar en su propio «Viejo Mundo». Al final, tales deseos y el consiguiente flujo de personas y capital, acabarían vinculando mucho más firmemente a Europa con el Hemisferio Occidental que con Asia o África —en parte porque Europa pudo verse a sí misma de otra manera en las Américas. Esta relación entre ambas, compleja desde sus inicios, fue parte del contexto donde los menonitas se encontraron con Norteamérica.

De anabaptistas a menonitas

Los menonitas que inmigraron a Norteamérica se veían como herederos de los anabaptistas del siglo XVI, hombres y mujeres como los que habían sido encarcelados en Zúrich en 1526. Surgiendo del fermento espiritual que se conoce como la Reforma Protestante —un movimiento marcado por la contestación de figuras como Martín Lutero y Juan Calvino frente a los alegatos teológicos y políticos de la Iglesia de Roma— el anabaptismo se entendía similar a la vez que diferenciable de los otros programas protestantes.

Los anabaptistas compartían con la Reforma el interés en involucrar más a los laicos en la vida de iglesia, el recurso a la Biblia para cuestionar rancias tradiciones religiosas, y la noción de que la salvación depende de la gracia de Dios y no del esfuerzo humano. Pero los anabaptistas creían, además, que una fe así sólo la podían concebir adultos conocedores de las consecuencias éticas de la salvación. Por consiguiente, rechazaron el bautismo infantil, ganándose el mote —a la vez sambenito criminal— de *anabaptistas* (rebautizadores) cuando declararon que su propio bautismo infantil no había sido válido y se bautizaron unos a otros ante su confesión de fe.[5] El anabaptismo primero apareció en Zúrich, Suiza, en 1525; independiente del movimiento en Zúrich, el rebautismo empezó en la ciudad neerlandesa de Emden en 1530. El movimiento se difundió desde ambos lugares.

La fe produce el fruto del Espíritu.

Una fe así, como explicaba uno de sus catequismos tempranos, «produce el fruto del Espíritu y actúa por el amor».[6] La mayoría de los anabaptistas identificaban el compartir las posesiones materiales, el rechazo de la violencia y de la defensa propia, y la negación a pronunciar los juramentos civiles, como parte de ese fruto. Sin embargo la naturaleza del anabaptismo fue ser un movimiento poco organizado, construido sobre intereses muy diversos y sin un liderato teológico centralizado ni la protección y tutelaje del Estado. Si bien algunos anabaptistas provenían de las clases aristocráticas o ricas, la mayoría eran campesinos; algunos eran veteranos del alzamiento de campesinos en el sur de Alemania; otros, artesanos urbanos descontentos en el norte de los Países Bajos.



El martirio de Anneken Heyndricks, Ámsterdam, 1571.

El lugar de las mujeres en el anabaptismo varió en diferentes partes, si bien especialmente en los primeros años y en medio de la persecución, la actividad de las mujeres fue esencial para la supervivencia del movimiento.[7] Un grupo de anabaptistas de lo que es hoy la República Checa reunió todas sus posesiones mundanales en una bolsa común, adoptando una existencia comunitaria bajo la guía de Jakob Hutter —y adoptando con el tiempo el nombre de *huteritas*.

Si bien fueron pocos los anabaptistas que crearon una vida colectiva tan fuerte como la de los huteritas, la inmensa mayoría entendía que la iglesia tenía que tener una clara dimensión social. La iglesia había de ser un pueblo diferente, que vivía separado del «mundo» degenerado. En 1535 esa clase de sentimiento, mezclado con ciertas expectativas apocalípticas, dieron impulso a un intento anabaptista de hacer llegar el Reino de Dios para aplastar el del mundo. Las más fanáticas entre esas tendencias se produjeron en la ciudad de Munster, donde los anabaptistas sometieron a sus adversarios a un reino de terror antes de

su colapso —vinculando permanentemente, en la mente de muchos europeos, el anabaptismo y la revolución violenta.

La mayoría de los anabaptistas europeos, sin embargo, eran decididamente pacíficos, si bien resultaban inherentemente subversivos por su negación a reconocer los vínculos entre Iglesia y Estado, ni a participar en la defensa militar. Entre tanto, ese mismo mundo que los anabaptistas aspiraban a mantener a cierta distancia, acabó reforzándoles esa sensibilidad separatista. De funcionarios empeñados en acabar con toda disensión llovieron hostigamiento, discriminación y muerte. Para cuando cesaron las ejecuciones a principios del siglo XVII, habían muerto mártires tanto como 2.500 anabaptistas, confirmando así el recelo anabaptista con respecto a la sociedad alrededor y alentándolos a ver el Estado como una institución hostil. El gobierno bien pudiera que fuese un mal necesario por cuanto brinda un mínimo de orden social, admitían muchos anabaptistas, pero la lealtad última del cristiano debía ser para la iglesia, el cuerpo de los creyentes.

Una voz que avanzaba esa clase de opinión fue la de un anabaptista neerlandés llamado Menno Simons (aprox. 1496-1561), cuyos escritos prolíficos que reclamaban un estilo de vida sencillo y una conducta no violenta, acabaron legando a la mayoría de los anabaptistas el mote de *mennistas* o *mennonitas*. Si bien el nombre de *menonitas* nunca fue adoptado por todos los anabaptistas neerlandeses, y muy infrecuentemente por los anabaptistas suizos y alemanes del sur, acabó convirtiéndose en una forma útil de identificar a aquellos anabaptistas de segunda y tercera generación que, como secta firmemente establecida, empezaron a centrarse en legar su fe a sus hijos. Por el camino, los menonitas desarrollaron una relación muy suya con «el mundo», caracterizada por una parte por un distanciamiento cauteloso de las mayorías culturales pero por otra parte, dependiendo de la buena voluntad de gobernantes y vecinos comprensivos para poder sobrevivir.

Patrones de la manera menonita de ser un pueblo

Estos patrones de la manera menonita de ser un pueblo se desarrollaron en dos direcciones geográficas. Una había empezado a tomar forma en medio de la persecución del siglo XVI, cuando muchos de los menonitas neerlandeses y

Los menonitas neerlandeses y suizos se mantuvieron en contacto.

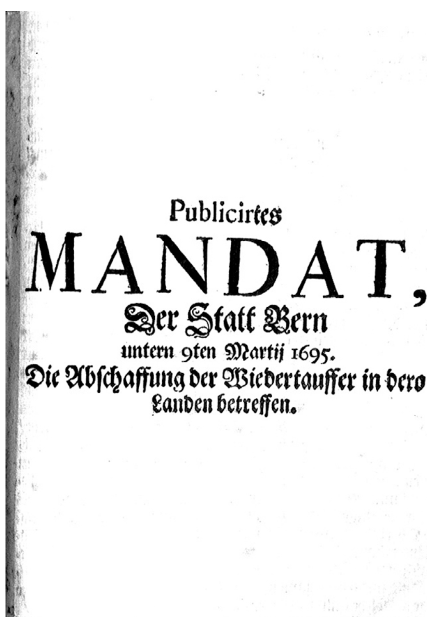
alemanes del norte huyeron hacia el Este, a ciertos puntos en lo que es hoy Polonia, donde había tolerancia religiosa. En ese proceso, crearon una red de conexiones anabaptistas a lo ancho de todo el norte de Europa. La experiencia en los Países Bajos fue excepcional. Allí a partir de 1750 se normalizó la tolerancia y muchos menonitas alcanzaron posiciones de prosperidad comercial y profesional. La influencia política que ganaron los menonitas neerlandeses desde este privilegio los ayudaría más adelante a prestar ayuda a menonitas suizos y del sur de Alemania cuando emigraban a Norteamérica.

La tradición menonita suiza y del sur de Alemania —diferente aunque nunca desconectada de la neerlandesa— hubo de aguantar más tiempo la marginación social. En el transcurso de la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII, estos suizos y alemanes del sur pasaron de ocupaciones artesanales a la explotación agropecuaria, adoptando una teología de humildad que daba sentido a su experiencia de hostigamiento continuo.[8] Invitados por terratenientes del Palatinado, Alsacia y otras partes del valle del Rin, pequeños grupos de menonitas suizos emigraron río abajo para labrar tierras arrendadas a cambio de algo una cierta libertad. Esto sucedió especialmente al cabo de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) cuando terratenientes cuyas posesiones habían sido arrasadas estaban desesperados por hallar arrendatarios de fiar.

En cuanto a la religión, los menonitas suizos y alemanes del sur se sirvieron de los libros de rezos e himnarios de sus vecinos reformados, pero conservaron un énfasis anabaptista en los evangelios por encima de otras partes de la Biblia.[9] Entre tanto, en el siglo XVII un movimiento pietista de renovación a lo largo del protestantismo promovía una religión del corazón que atrajo a muchos menonitas, tanto suizos como neerlandeses.[10] En cierto sentido, el pietismo ahondaba un punto de tensión dentro del menonitismo, heredado de los primeros anabaptistas, entre la autoridad de la fe personal, por una parte, y por otra parte, las expresiones éticas de fidelidad discernidas por la iglesia.

El pietismo no era incompatible con la espiritualidad menonita, si bien acabaría siendo una fuente permanente de autocrítica entre los menonitas que sentían que su tradición se había vuelto demasiado rígida. Para la década de 1670, el atractivo de una forma más personal de la fe llevaba a algunos de los menonitas a lo largo del valle del Rin a

recibir de buena gana a los misioneros cuáqueros. Las conversiones al cuaquerismo fueron especialmente notables en la región de la ciudad de Krefeld, en el centro de Alemania, donde los menonitas se dedicaban a la profesión de tejedores.[11]



Publicirtes
MANDAT,
Der Statt Bern
untern 9ten Martij 1695.
Die Abschaffung der Wiedertauffer in dero Landen betreffen.

Una orden legal emitida en 1695 por la ciudad de Berna. En el título pone:

«Ordenanza publicada por la ciudad de Berna con fecha de 9 de marzo de 1695. Tocante a la eliminación de anabaptistas en territorio bernés».

La importancia del río Rin para el comercio y las comunicaciones significó que los menonitas neerlandeses y suizos se mantuvieron en contacto a pesar de los contextos políticos y la orientación social diferente que experimentaban; seguían considerándose hermanados espiritualmente. En 1614, cuando los funcionarios suizos decapitaron a Hans Landis (la última ejecución de un anabaptista, según resultó ser), el líder menonita neerlandés Hans de Ries incluyó a Landis en su Historia de los mártires publicada el año siguiente.[12] Para los años 1649, los menonitas neerlandeses, desde su prosperidad y conexiones políticas, estaban enviando asistencia económica —formalizada para 1655 con la creación del Fondo de Ayuda Humanitaria al Extranjero— para los refugiados menonitas suizos. A la postre, la influencia de los comerciantes menonitas de Ámsterdam consiguió presionar a los funcionarios suizos que hostigaban a menonitas; los neerlandeses movilizaron a teólogos notables de la Iglesia Reformada y líderes políticos de los Países Bajos, para que reprochasen a los suizos su falta de tolerancia religiosa. No obstante, hubo nuevas oleadas de hostigamiento legal en Suiza en los años 1670 contra los menonitas, que hubieron de huir al sur de Alemania y el este de Francia —el Palatinado, Alsacia y otras partes del valle del Rin— donde la nobleza local

ofrecía refugio a los que estaban dispuestos a labrar sus tierras. Los menonitas neerlandeses volvieron a responder, enviando una cantidad importante de ayuda humanitaria para los refugiados suizos.[13]

Sin embargo la tolerancia relativa que pudieron experimentar en los lugares donde huyeron los menonitas suizos, pudo generar también conflictos internos entre ellos. Acostumbrados a la hostilidad del mundo, de repente habían de dar sentido a sus vidas en lugares que los toleraban y hasta cierto punto incluso los respetaban. Para 1693 el desacuerdo acerca de cómo responder a un mundo exterior más tolerante produjo una división aguda entre los suizos y alemanes del sur. Los que apoyaban a Jakob Ammann —los ámish— fomentaban una separación intencionada de las sociedades anfitrionas dispuestas a aceptarlos.[14] Los ámish ganaron la mayoría de sus adeptos en aquellas partes de Alsacia y el Palatinado donde la tolerancia amenazaba con socavar un sentido estricto de dualismo entre la iglesia y el mundo. Fue menor el atractivo del estilo de renovación que ofrecía Ammann, en los lugares donde los anabaptistas seguían siendo hostigados, donde la necesidad de hallar vecinos comprensivos entre los miembros de la iglesia estatal se contraponía a la apelación tan altamente sectaria del mensaje ámish.

Para 1711, ante nuevas rondas de hostigamiento estatal, los menonitas suizos y del sur de Alemania empezaban a plantearse abandonar del todo la región. Una vez más sus vínculos con los menonitas neerlandeses, ricos e influyentes, fueron determinantes. Los neerlandeses les ayudaron a costear el transporte fluvial por el Rin —aunque hubo por lo menos una ocasión cuando los menonitas y ámish que se dirigían hacia el norte, resentidos todavía por la reciente división, se negaron a viajar en los mismos barcos.[15]

Pero antes de que ni menonitas ni ámish tuvieran que decidir con quién iban a emprender el viaje a Norteamérica, había que decidirse a ese viaje tan arriesgado cruzando el Atlántico —una decisión en absoluto fácil. Bien es cierto que la Europa que conocían tan directamente había dado a los menonitas suizos y del sur de Alemania motivos de sobra para buscar otro hogar. Pero la emigración exigía elementos adicionales, entre ellos el conocimiento de lugares alternativos donde vivir, los medios materiales y económicos para desplazarse allí, y la convicción de que había posibilidades desconocidas que

pudieran pesar más que los riesgos conocidos. En otras palabras, hacía falta no sólo una «expulsión» sino también una «atracción». Los menonitas y ámish experimentaron estas dinámicas en compañía de una mescolanza de grupos religiosos.[16]

La búsqueda de paz y prosperidad por parte de alemanes del sur

Durante el siglo XVIII muchos alemanes del sur —que no solamente los menonitas y los ámish— empezaron a sentir tanta expulsión y atracción, que abandonar sus hogares de siempre para dirigirse a destinos lejanos empezó a parecerles posible y hasta deseable. En 1714 se puso fin a décadas de guerra regional; pero la paz estrenada supuso nuevos retos. La nobleza y las autoridades de nuevos Estados nacionales procuraban afianzar su control de territorios recientemente adquiridos o casi perdidos durante un siglo de conflicto armado. Los gobernantes se saltaban los privilegios históricos de los habitantes de los pueblos, tomaban posesión de praderas que siempre habían sido comunales, acotaban la caza y la tala de madera, con el resultado de que las gentes rurales dudaban de poder mantenerse en el futuro.[17]



Aunque los menonitas del siglo XVIII mostraron poco interés en la misión a los pueblos autóctonos *First Nations*, hoy día entre los menonitas de Canadá y Estados Unidos se encuentran descendientes de aquellos pobladores originales. Aquí, dos ancianas —Bertha Coyote Pequeño, cheyenne meridional de Seiling, Oklahoma y Essie Cotton, choctaw de Filadelfia, Mississippi— asisten a una asamblea de aborígenes menonitas en Lame Deer, Montana, en 1996.

Además, la explosión demográfica que siguió a la paz ejerció

nuevas presiones sobre la capacidad de las familias de proveer para sus hijos. La tradición de distribución de la heredad dictaba que las hectáreas se repartiesen entre todos los miembros de la familia; una práctica que empezó a hacer inviables las parcelas de las granjas. Como muchos de los menonitas de la región eran arrendatarios, habiendo llegado desde Suiza por invitación de nobles que necesitaban su mano de obra, no se encontraban con exactamente el mismo reto que otros campesinos. Sin embargo sí compartían el problema general de asegurar un futuro económico para sus familias, en vista de las limitaciones y vulnerabilidad de su condición de arrendatarios y la división de tierras heredadas.

En cualquier caso, estos incentivos de expulsión y atracción abrieron a los menonitas a la literatura promocional que publicitaba los méritos de la inmigración. También tuvieron ese efecto las cartas recibidas de los que primero se trasladaron, instando a sus parientes a seguirles.[18] A la par con estos incentivos generales, existían fuerzas potentes que estimulaban asentarse en determinados lugares. En aquella época, Norteamérica no figuraba muy alto en la lista de destinos posibles.

Por siglos, las gentes de habla alemana que deseaban mejorar fortuna habían estado migrando hacia el este. En el siglo XVIII, esos patrones de migración cobraron nueva vida por cuanto sendos imperios centralistas —prusiano, austríaco y ruso— estaban captando activamente alemanes del suroeste para que participasen en sus planes de colonización de Europa oriental. Los asentadores en potencia para esos destinos, recibían promesas de ayuda para costear el traslado, exención de determinados impuestos, derechos limitados de autogobierno, y tolerancia religiosa. El caso es que de los miles de alemanes que abandonaron sus hogares durante el siglo XVIII, la inmensa mayoría transitó el camino que los llevaría a Europa oriental.

Solamente un 15 por ciento, aproximadamente, de los migrantes alemanes optaron por Norteamérica. Y sin embargo en el siglo XVIII la mayoría de los menonitas y ámish que partieron de territorios suizos y alemanes del sur, optaron por este destino menos popular.[19] Al escoger Norteamérica, estos menonitas afrontaban obstáculos desalentadores. En primer lugar, Norteamérica resultaba menos atractiva en comparación con las opciones de colonización en Europa oriental porque los gastos de mudarse a Norteamérica no estaban subvencionados. Aparte



El obispo menonita Jacob Zehr (1825-1898) y Elizabeth Ehresman Zehr (1830-1902) ante su casa en Illinois central. Ambos fueron inmigrantes procedentes del sur de Alemania. Jacob llegó desde Baviera a Illinois en 1848. Elizabeth había inmigrado a Ohio cuando niña, con cinco años.

de un intento breve e infructuoso británico de patrocinar inmigrantes en 1709 y 1710, la corona de Londres no pagó los gastos de asentamiento en Norteamérica.

Esta falta de financiación agravaba el hecho de que los viajes transatlánticos con financiación privada eran largos, difíciles, caros y peligrosos. Tampoco podían estar seguros los alemanes acerca de su seguridad en Norteamérica. Los gobiernos de Europa oriental prometían poner ejércitos permanentes y ciudades fortificadas para proteger a los asentadores que reclutaban; pero en Norteamérica, la ausencia de un gobierno fuerte se sumaba a noticias de enfrentamientos entre europeos y gentes autóctonas, para aumentar la sensación de riesgo. En respuesta, los reclutadores británicos procuraban describir a las gentes autóctonas como benignas, exóticas y dóciles —una descripción que tal vez calmase los nervios de emigrantes en potencia, pero que también dio forma a una idea preconcebida de los americanos autóctonos antes de conocerlos en persona.[20]

A pesar de las desventajas relativas de Norteamérica, parecía prometer a los europeos dos cosas claras: la sensación de que había cantidades ingentes de tierra disponible, y de que el gobierno se inmiscuiría bien poco en sus vidas. En América, como ha señalado el historiador Aaron Fogleman, «un grupo de seis o siete familias poseía

muchas veces tanta tierra como un pueblo entero de cientos de personas en la Kraichgau [alemana]». Aunque Europa oriental prometía seguridad y tolerancia religiosa con un coste muy inferior de asentamiento, esos asentamientos tenían límites y con el tiempo era posible que también acabaran superpoblados. En América, sin embargo, la literatura promocional enfatizaba el espacio ilimitado que podía mantener a incontables generaciones futuras.[21]

¿Por qué les resultaba atractiva esta idea de Norteamérica a los menonitas suizos y del sur de Alemania? En primer lugar, los menonitas que se aventuraron a cruzar el Atlántico en el siglo XVIII fueron parte de una migración en masa motivada especialmente por el interés de conservar la integridad de la familia mediante la acumulación y distribución de tierras de labranza. A los padres que querían proveer para sus hijos, nietos y generaciones futuras, Norteamérica parecía ofrecerles esa posibilidad. En segundo lugar, al escoger Norteamérica, los menonitas y ámish se dirigían a un lugar donde en la opinión general el gobierno tenía un perfil mucho más bajo que en Europa. Si parte del atractivo de migrar a Europa oriental era lo que el Estado prometía a los nuevos colonos, en América el Estado les ofrecía su casi total ausencia. Aunque parezca extraño, la misión a los americanos autóctonos no parece haber contado entre las motivaciones de los menonitas y ámish. En eso se diferenciaban de la Iglesia de Moravia (Unión de Hermanos), que vio en la oportunidad de asentarse en el Hemisferio Occidental una apertura providencial para compartir el evangelio.[22]

Casi un siglo más adelante, tras el trastorno de la Revolución Francesa y las Guerras Napoleónicas, otra oleada de ámish y menonitas alemanes del sur y suizos abandonaron sus hogares con destino a Norteamérica. Esta vez, aproximadamente entre los años 1815 y 1870, las motivaciones de la migración fueron un poco diferentes de las del siglo XVIII. Ahora la presión para participar en los ejércitos de ciudadanos creados en imitación de las prácticas francesas de servicio militar obligatorio, se impuso en muchos Estados alemanes. Además, la clase de privilegios que determinados grupos de menonitas arrendatarios habían negociado con sus terratenientes, se colapsaron ante el empuje de nociones novedosas de ciudadanía universal, donde se

suponía que todos los residentes habían de participar en el éxito de las naciones modernizadas.[23]

Desde luego, a lo largo del siglo XIX algunos menonitas y ámish europeos se empezaron a sentir atraídos por las nuevas oportunidades cívicas que brindaban estas ideas en Europa. Un buen número de ellos aprovecharon la oportunidad de integrarse más extensamente en sus sociedades anfitrionas. Sin embargo otros se resistían; y para ellos Norteamérica prometía ahora para sus hijos, la libertad del servicio militar además de perspectivas de tener tierras de labranza en propiedad. Tanto en el siglo XVIII como en el XIX, los padres menonitas emigraron con el futuro de sus hijos en mente; pero los peligros que imaginaban que corrían sus hijos fueron variando con el tiempo. Una vez más, la correspondencia transatlántica y la literatura promocional que distribuían las compañías navieras de la inmigración reforzaban estas ideas, para hacer que les resultase imaginable y posible la mudanza.

Durante todo este tiempo, otros menonitas europeos habían estado sopesando el precio y los beneficios de la migración, procurando la paz y teniendo en cuenta el futuro de sus familias, pero llegando a conclusiones que los dirigieron —por lo menos al principio— en dirección contraria a Norteamérica. Muchos de los menonitas neerlandeses y del norte de Alemania que establecieron comunidades nuevas en Europa oriental entre los siglos XVI y XIX, también acabarían considerando apetecible la opción norteamericana —pero la expulsión y atracción de este movimiento serían el producto de otros tiempos y lugares.

Los neerlandeses procuran libertad en el este y el oeste

El sendero de migraciones para el segundo grupo principal de menonitas europeos —los menonitas neerlandeses, especialmente de las provincias de Flandes y Friesland— también acabaron conduciendo a Norteamérica, pero no sin antes un periplo extenso por Europa oriental.

La persecución en los Países Bajos azotó pronto y duro. Durante los años 1530, la región fue gobernada por un tradicionalista devoto —el emperador Carlos V, de la familia real española. En 1535 proclamó un bando contra los anabaptistas, que se ejecutó con especial furor contra los de la provincia de Flandes. Los menonitas flamencos huyeron, por

consiguiente, en varias direcciones: a Inglaterra, Alemania y Friesland (en el norte de los Países Bajos).

Los años 1530 fueron un período de acogida en Polonia.

Coincide que los años 1530 fueron también un período de acogida para minorías religiosas en la distante Polonia —especialmente en su provincia de Prusia Occidental, de habla alemana. Polonia atrajo a miles de menonitas neerlandeses, tanto de Flandes al sur, como de Friesland al norte. El movimiento sólo perdió fuelle después de 1570 cuando, liderados por el príncipe Guillermo de Orange, los Países Bajos se rebelaron contra la monarquía española y transformaron el Estado neerlandés en un lugar de insólita tolerancia.

Para 1547 ya existía un asentamiento menonita permanente en la provincia polaca de Prusia Occidental —que el propio Menno Simons visitó dos años después. Al cabo de un siglo eran tantos los menonitas neerlandeses que se habían instalado aquí, que se decía que constituían la mitad de todos los menonitas del mundo. Los que eran tejedores de profesión instalaron sus telares en talleres diseminados por la ciudad de Danzig (hoy Gdansk). Los granjeros empezaron una labor que al cabo de un siglo habría de convertir el delta del río Vístula —tierras fértiles pero inundadas— en una región de gran producción agraria. El trabajo fue duro, pero con el paso del tiempo los molinos de viento neerlandeses, rodeados de diques y setos de sauce, entremezclados con casas adosadas a graneros, anunciaba una de las regiones agropecuarias más ricas de Europa.

Los menonitas tenían que habérselas todavía con oposición, pero los reyes polacos, así como la nobleza terrateniente local, concedieron a los menonitas privilegios de libertad religiosa y exención militar. El caso más notable fue la carta de privilegios promulgada por el rey Vladislao IV en 1642, atesorada por los menonitas como su *Privilegium* particular. En estas circunstancias, la fe religiosa medró. Los menonitas leían las obras de los anabaptistas neerlandeses de los siglos XVI y XVII, los escritos de Pieter Pietersz entre otros, pero también obras por escritores conservadores flamencos como George Hansen, que apelaban a los menonitas a conducir vidas de sencillez, humildad y paz.[24]

En buena medida se dejó en paz a los menonitas en sus propios pueblos y granjas. Con todo, se produjo bastante interacción social

como para que a mediados del siglo XVIII empezaron a perder la lengua neerlandesa para adoptar el bajo alemán de Prusia Occidental —o *Plautdietsch*— aunque conservando cierto número de términos neerlandeses. Por aquella época adoptaron el alto alemán para el culto religioso.

Para finales del siglo XVIII muchos menonitas descendidos de neerlandeses ya habían migrado a las regiones meridionales del Imperio Ruso.

Para finales del siglo XVIII muchos menonitas descendidos de neerlandeses emprendieron una segunda migración. Una vez más se dirigieron hacia el Este, ahora desde Prusia Occidental hacia las regiones meridionales del Imperio Ruso. Habían hecho de Prusia Occidental su hogar durante unos 250 años. Pero en 1772 el Reino de Prusia, bajo el militarista Federico II el Grande, se anexionó el norte de Polonia y poco después introdujo nuevas leyes militares que hicieron muy difícil para los menonitas pacifistas comprar tierras de labranza de los que no fueran menonitas.

El grupo más grande de anabaptistas en trasladarse hacia el oriente fueron los menonitas neerlandeses y alemanes del norte instalados en Prusia Occidental, que se sentían presionados por restricciones crecientes, a la vez que atraídos por un agente de Catalina la Grande. Estos menonitas establecieron dos colonias grandes, una en Jortytsia (o



«La trilla en los días pioneros, Rusia», cuadro de John P. Klassen. El caballo arrastra el trillo sobre la parva para separar el grano de la paja.



La granja de un menonita próspero en Tiege, Molochna, Rusia.

Chortitza, como la nombraron los menonitas de habla alemana) en 1789 y la otra a 150 km al sur en Molochna (o *Molotschna*) en 1804. Los menonitas de Prusia Occidental siguieron llegando en grupos más pequeños, de tal suerte que para 1850 ya se habían instalado en las estepas de Ucrania unos 30.000 menonitas.[25]

Su tránsito por Rusia marcó cambios importantes para los menonitas. La invitación inicial de Catalina la Grande había prometido libertad religiosa para todos los inmigrantes europeos, pero en 1800 el zar Alejandro I decretó además un *Privilegium* especial para los menonitas, concediéndoles una exención ilimitada del servicio militar, un sistema modificado de repartición de las heredades (que se liquidaban para dividir a la postre entre todos los hijos e hijas), y su propio autogobierno local.

Los menonitas se comprometían a cambio a acatar las leyes nacionales, entre las que se mandaba respetar la fe cristiana ortodoxa y no hacer proselitismo entre los ortodoxos. En cuanto a las condiciones de la labranza, la estepa ucraniana era completamente diferente a las regiones altamente húmedas de Prusia Occidental y los Países Bajos. Su nueva patria era tierra de cultivo de trigo y ganadería ovina. Los menonitas vivían ahora a una gran distancia de cualquier ciudad importante y el Estado estimuló su transición a la explotación agropecuaria con el regalo de tierras —70 hectáreas por familia.

Todo esto tuvo importantes repercusiones culturales. Aunque las comunidades menonitas se formaron en proximidad con otras gentes

—católicos y luteranos alemanes, campesinos ucranianos y rusos, incluso los pacíficos dujobores, los huteritas (también anabaptistas, como los menonitas) y hasta nómadas mongoles y nogayos— los menonitas tenían garantizado su propio territorio. Rusia ordenó que todos los colonos extranjeros como los menonitas fuesen autogobernados, sin tener que responder más que a un ministerio en habla alemana del gobierno ruso. Así las cosas, el bajo alemán de Prusia Occidental pasó a ser un rasgo característico de su cultura. Los menonitas en Rusia vivieron de una forma tan autosuficiente que hay investigadores hoy día que consideran que pasaron a constituir una agrupación étnica además de religiosa.[26]

Estas mismas condiciones, sin embargo, produjeron también un siglo de transformaciones religiosas dinámicas. Parece ser que la abundancia de tierras de labranza, las relaciones tan estrechas con el gobierno ruso, el autogobierno local y la delimitación tan marcada de sus fronteras se aunaron para inhibir los valores anabaptistas de separación completa entre iglesia y Estado. Esta propia contradicción dio lugar a una serie de movimientos de protesta y renovación.

En 1812 se fundó en Colonia Molochna (*Molotschna*) la iglesia *Kleine Gemeinde*, que se conoce por su insistencia en la sencillez el estilo de vida, un pacifismo absoluto y una adherencia estricta a los escritos del anabaptismo. Una ruptura eclesial más fundamental sucedió en 1860, cuando algunos que decían haber experimentado «una conversión hasta alcanzar una fe viva» fundaron la denominación de Hermanos Menonitas, de énfasis en el avivamiento.[27] P. M. Friesen, el historiador más destacado de los Hermanos Menonitas, ha opinado que la iglesia nueva halló un «equilibrio apostólico» entre «la doctrina jubilosa de justificación» en el pietismo alemán y «la teología grave, algo melancólica, de Menno».[28]

Los menonitas no eran los únicos que experimentaban cambios a lo largo del siglo XIX. El gobierno ruso también. Sorprendidos por la derrota a manos de los británicos y turcos durante la Guerra de Crimea de 1853-1856, el Estado ruso procedió a levantarse de su condición de «atraso» como sociedad feudal, aspirando a ser un Estado moderno y nacionalista que reconoce a todos sus ciudadanos como iguales ante la ley. El primer paso fue la liberación en 1861 de todos los siervos de su condición de prácticamente esclavos, a lo que siguió

poco después la integración de consistorios de gobierno local, la rusificación parcial de la educación y la idea de un servicio militar universal. Los menonitas que habían llegado a Rusia esperando crear comunidades aisladas donde labrar la tierra y celebrar en paz su culto a la vez que evitar el servicio militar, vieron en estos cambios un claro reto a su venerado *Privilegium* de 1800.

Como las numerosas apelaciones a las autoridades rusas a que garantizasen la exención militar parecían caer en oídos sordos, los menonitas empezaron a cartearse con los menonitas de América. El próspero empresario de cereales Cornelius Jansen, del puerto de Berdyansk, contactó con los consulados americano y británico y empezó a publicar panfletos en alabanza de la libertad de religión en Norteamérica. El empresario de publicaciones menonitas John F. Funk le escribió desde EEUU para declarar «lo mucho que nos gustaría verles aquí en la libre América, a fin de que pudiésemos disfrutar juntos [...] este noble don divino, a saber, la libertad completa de conciencia».[29]

En 1873 una delegación de doce hombres —diez menonitas y dos huteritas— viajó a Norteamérica a visitar Canadá y Estados Unidos. En ambos países descubrieron inmensas expansiones de tierra que acababan de ser arrebatadas a las gentes autóctonas. Canadá, un país



Delegados menonitas de Rusia, durante una gira por Manitoba (Canadá) en 1873 para inspeccionar las tierras. El caballero de pie en el medio y hacia el frente, se supone que es el delegado Leonhard Sudermann.

joven deseoso de población para asentar en su región occidental de praderas sin cultivar, se mostró gustosa de conceder la exigencia menonita de exención militar, asentamiento en tierras contiguas y escolarización privada. En Estados Unidos también recibirían gustosamente a los menonitas, aunque explicaron que era necesario adquirir las tierras de las compañías privadas de ferrocarriles que las poseían y que la exención militar habría que negociarla con cada estado en particular.

Principales migraciones desde Europa a Norteamérica

1683-1702 *Aprox. 200 menonitas desde el noroeste de Alemania a Pensilvania*

1707-1774 *Aprox. 400 menonitas y 500 ámish desde Suiza y el sur de Alemania a Pensilvania*

1815-1860 *Aprox. 3.000 ámish desde Alsacia y Lorena y del sur de Alemania a Ohio, Indiana, Illinois, Nueva York y Alto Canadá (Ontario)*

1820-1870 *Aprox. 700 menonitas desde Suiza y el sur de Alemania a Ohio, Indiana, Illinois y Iowa*

1874-1880 *Aprox. 18.000 menonitas desde el Imperio Ruso al Oeste Medio de EEUU y a Manitoba, Canadá (aprox. 10.000 a Kansas, Nebraska, Minnesota, Territorio Dakota; aprox. 8.000 a Manitoba)*

1874-1880 *Aprox. 300 menonitas desde Prusia a Nebraska y Kansas*

1874-1877 *Aprox. 1.300 huteritas desde el Imperio Ruso al Territorio Dakota*

1881-1914 *Aprox. 3.000 menonitas desde el Imperio Ruso a Canadá y EEUU*

1923-1930 *Aprox. 24.000 menonitas desde la Unión Soviética (Ucrania) a Canadá*

1941-1943 *Aprox. 7.000 menonitas desde la Unión Soviética (Ucrania) a Canadá, en algunos casos previo paso por Paraguay*

años 1990 *Aprox. 5.000 Aussiedler de ascendencia menonita desde Rusia y Kazajistán previo paso por Alemania, a Manitoba*

Entre 1873 y 1880 unos 18.000 menonitas —un tercio de todos los menonitas en Rusia— abordó trenes hacia Europa occidental, para embarcarse en transatlánticos a Nueva York o al puerto de Quebec. Los inmigrantes más conservadores con raíces en Colonia Jortytsia (*Chortitza*) —especialmente las colonias filiales de Bergthal y Fürstenland—, así como los Kleine Gemeinde de Colonia Molochna (*Molotschna*), escogieron Canadá. Otros inmigrantes más flexibles procedentes de Molochna, así como menonitas suizos procedentes de Volinia y Galicia (de Ucrania) y también algunos de los menonitas que seguían viviendo en Prusia Occidental, tendieron a decantarse por Estados Unidos.

A los menonitas que optaron por quedarse en Rusia, el sacrificio que suponía la emigración les parecía innecesario. El historiador P. M. Friesen opinó a la postre que los emigrantes de los años 1870 traicionaron a Rusia, amándola sólo por sus tierras fértiles pero negligentes a valerse de las oportunidades de misión que presentaba Rusia.[30] El caso es que Rusia actuó con premura para disuadir a los menonitas de marcharse, alterando su plan de imponerles el servicio militar obligatorio para permitirles sustituir un servicio civil de guardabosques, conocido como la Forstei. Además, surgieron oportunidades económicas sin precedente para que los menonitas rusos estableciesen colonias nuevas en las inmensas praderas de Siberia, que habían atraído al oriente a miles de colonos menonitas para 1907. Para 1914 la mitad de los menonitas en Rusia ya vivía fuera de las colonias originales; un 20 por ciento al este de los Montes Urales.

Para los que no deseaban abandonar las colonias originales, la industrialización brindó empresas y oportunidades de trabajo aparte del campo. Algunos menonitas se hicieron ricos y formaron una especie de aristocracia, viviendo en inmensas casonas en grandes terrenos privados. Hasta hubo un amor nacionalista permanente por Rusia. El poeta menonita Bernard Harder, que en 1881 describió al zar ruso como «el más noble de los mortales», fue él mismo laureado en 1910 «por su ferviente patriotismo ruso».[31] Incluso durante la 1ª Guerra Mundial, cuando en Rusia el sentimiento antialemán estaba en su apogeo, hubo grandes números de menonitas que sirvieron en el frente de guerra como paramédicos.



Menonitas congregados en Lichtenau, Molochna (Molotschna) en julio de 1924, se preparan para embarcar desde la Unión Soviética hacia Canadá.

La revolución de febrero de 1917 que destituyó al zar de Rusia y la Revolución de Octubre de 1917, cuando llegó al poder el régimen comunista radical de los bolcheviques, puso fin al «largo verano» del tránsito privilegiado de los menonitas. Lo que siguió fue una espantosa guerra civil. Los menonitas en particular sufrieron embates terroríficos —robos, violaciones y masacres— a manos de un bando de anarquistas ucranianos bajo el mando de un general sin escrúpulo, Néstor Majnó (que se dice que había sido peón en la finca de unos menonitas ricos). Estas bandas militarizadas asolaron las poblaciones menonitas durante los inviernos de 1918 y 1919. Como ha opinado el historiador Frank Epp: «La inmensa riqueza que encerraban los asentamientos menonitas y la historia desafortunada de desinterés —cuando no explotación abierta— respecto a los campesinos rusos, los convirtió en blanco inmediato y muy comprensible de tales agresiones».[32]

La ocupación de tierras menonitas por las fuerzas alemanas durante el verano de 1918 supuso un alivio, pero de poca duración. Un intento de los menonitas en torno a Colonia Molochna de organizar su propia banda militarizada de autoprotección, conocida como la *Selbstschutz*, no hizo más que empeorar las cosas. Cuando los bolcheviques por fin se adueñaron de las regiones meridionales, impusieron unos impuestos extraordinarios que esencialmente dejaron en bancarrota las comunidades menonitas. Entonces sobrevinieron el hambre y

la enfermedad, a la vez que los comunistas empezaban a implantar la enseñanza del ateísmo en las escuelas.

Muchos menonitas que habían escogido quedarse en Rusia durante los años 1870 empezaron ahora a preparar su marcha de lo que había sido su patria durante más de 100 años. En 1919 una comisión especial de las iglesias menonitas rusas emprendieron un largo viaje por Norteamérica y Europa, en busca de ayuda y de una nueva patria. Los menonitas que habían emigrado al Oeste de Estados Unidos y Canadá durante la década de 1870 respondieron a este clamor, como también lo hicieron las comunidades de menonitas suizos de largo arraigo allí. Fue, de hecho, como resultado de este clamor de auxilio que los menonitas de Estados Unidos organizaron el Comité Central Menonita (MCC, por sus siglas en inglés) en 1922, para enviar poco después cooperantes de ayuda humanitaria que montaron cocinas de campaña en Ucrania, donde acabarían alimentando a unos 60.000 menonitas.[33]

Los inmigrantes fueron atraídos por una oportunidad de vida rural, un gobierno amigable y un contexto cultural ameno.

Tanto en Canadá como en Estados Unidos, los líderes menonitas reclamaron a sus gobiernos que permitiesen una segunda oleada de inmigración de menonitas procedentes de tierras rusas, a pesar de que habida cuenta de los sentimientos altamente xenófobos que caracterizaron los años inmediatamente posteriores a la 1ª Guerra Mundial, ambos países se resistían a aceptar números importantes de inmigrantes. Una ley de 1921 en Estados Unidos estableció un sistema estricto de cuotas, que esencialmente cerró la puerta a los refugiados procedentes de la Unión Soviética. En Canadá, sin embargo, la existencia de grandes extensiones de tierras sin cultivar en el Oeste y el hecho de que el primer ministro William Lyon Mackenzie King se había criado entre los menonitas de Ontario, hicieron que se cambiasen las leyes —adoptadas durante la guerra— que prohibían la llegada de menonitas a Canadá. Ahora se abrían las puertas no sólo para menonitas sino para otros 150.000 granjeros procedentes de Europa oriental, mientras que las leyes de inmigración francamente racistas de Canadá seguían impidiendo la llegada de africanos, asiáticos y judíos.

Entre 1923 y 1930 unos 20.000 menonitas —aproximadamente el 20 por ciento de la población menonita soviética— vinieron a Canadá, mientras que otros hallaron refugio en Paraguay. En Rusia un maestro de escuela tenaz, B. B. Janz, miembro fundador de una organización que se llamó estratégicamente «Unión de Ciudadanos de Ascendencia Neerlandesa» logró convencer casi él solo a los soviéticos, en sus viajes a Moscú, que dejaran a los menonitas marchar para Norteamérica.[34] En Canadá otro maestro de escuela, David Toews, de Saskatchewan, desde su cargo como presidente de la Junta Menonita Canadiense de Colonización, facilitó la migración trabajando por convencer a los menonitas ya arraigados, de su deber de apoyar a los que iban llegando.[35]

La puerta de entrada a Canadá se cerró con firmeza en 1930. La Unión Soviética tenía un nuevo líder más represor en Iósif Stalin, mientras que en Norteamérica la Gran Depresión puso fin a la inmigración. En la Unión Soviética 100.000 menonitas afrontarían ahora una nueva ronda de dificultades extremas durante los años 30. Fueron obligados a colectivizar sus granjas en organizaciones regidas por los comunistas, muchos sufrieron el exilio a campos de concentración en Siberia y a la postre padecieron un horror indescriptible cuando aproximadamente la mitad de todos los hombres menonitas fueron arrestados y ejecutados durante las purgas estalinistas de 1936-38.[36]

La invasión alemana de la Unión Soviética en 1942 durante la 2ª Guerra Mundial, supuso un alivio de corta duración para muchos menonitas —pero otra ronda de intenso sufrimiento para la mayoría. El repliegue de las fuerzas alemanas, sin embargo, brindó a miles de menonitas —en muchos casos ahora familias sin padre— la oportunidad de huir hacia el occidente, sobre tierra, buscando librarse del comunismo. Unos 8.000 llegaron hasta los Países Bajos, reclamaron la nacionalidad neerlandesa y consiguieron embarcarse para Canadá.[37] La inmensa mayoría de los que intentaron fugarse al occidente, sin embargo, fueron capturados por el avance de las fuerzas soviéticas, repatriados forzosamente a la Unión Soviética y enviados directamente a campamentos de prisioneros en la lejana Siberia y en repúblicas periféricas en Asia central. Aunque los tiempos más duros cesaron en

1956, la lucha por sobrevivir como pueblo menonita bajo un régimen comunista fue extraordinariamente difícil.[38]

Los últimos años del siglo se produjo una cuarta ola de migración a Norteamérica, cuando varios miles de menonitas —y bautistas de ascendencia menonita— las gentes conocidas como Aussiedler, llegaron al sur de Manitoba pasando por Alemania.[39] Como aquellos primeros inmigrantes menonitas del siglo XVIII, estos migrantes también se sintieron atraídos por lo que parecía una oportunidad de vida rural, un gobierno amigable y un contexto cultural ameno.

Conclusión

La historia de los menonitas norteamericanos está vinculada inseparablemente a la historia de los que iban llegando desde Europa. Con el paso de cientos de años, fueron llegando en oleadas sucesivas, siempre en busca de una tierra donde pudieran vivir sus vidas de fe con humildad y sencillez. También vinieron en busca de paz, procurando hallar lugares donde los gobiernos no los obligaran a prestar un servicio militar. Lo más importante para su historia es que estos que iban llegando a Norteamérica se identificaban como «menonitas». No importa en qué año llegaron —1711, 1815, 1874, 1923— eran conscientes de su realidad de ser una minoría religiosa; de hecho, muchos adornaban esa característica distintiva con costumbres y dialectos heredados. A los menonitas que llegaron entre 1711 y 1930, una abundancia de tierras de labranza, con gobiernos tolerantes, les permitió crear comunidades inmigrantes dinámicas. A muchos de los que llegaron entre 1874 y 1950, la ayuda brindada por menonitas que ya estaban arraigados contribuyó sensiblemente al éxito de su asentamiento.

En Norteamérica estos diversos grupos de migración pusieron en práctica en el mundo cotidiano sus visiones de paz, su fe en la guía de Dios y sus ideas de cómo someter a la comunidad cristiana la vida entera. Según se iban acabando las oportunidades de obtener tierra en las partes más orientales del continente, los menonitas fueron hallando nuevos territorios en la mitad occidental y en las partes más septentrionales de las tierras de cultivo del continente. Sin embargo también aquí los menonitas descubrirían que la vida en Norteamérica les imponía amoldarse a muchos otros grupos étnicos, raciales y religiosos. La vida en Norteamérica no iba a ser estática e inmutable.

Capítulo 2
Fe y familia en una tierra nueva

Algo después de que en 1820 falleciera **Christian Weber**, *un viudo de 88 años, en el distrito de Earl del condado de Lancaster, Pensilvania, sus hijos encargaron un pliego de familia altamente decorado, como memorial. Aquí figuran sus fechas de nacimiento y defunción, con los datos de su esposa, Magdalena Ruth. Pero el pliego era mucho más que solamente una obra de arte. Trasmitía también un mensaje inequívoco, al recordar a quien lo leyese que Weber había sido un miembro devoto de la iglesia menonita y que esperaba «que sus descendientes siguieran su ejemplo en este particular». Para Weber, esa esperanza no era cosa de poca monta, por cuanto «todos sus descendientes nacidos mientras él vivía ascienden a 309».*[1]

Mahala L. Yoder *cumplió 20 años en 1870. La cuarta hija de una familia menonita ámish cuyas tierras de labranza se hallaban en el condado de McLean, Illinois, Mahala padeció algún tipo de dolencia –puede que artritis reumatoide– y a veces no salía de la casa en todo un año. Sin embargo seguía con gran interés los acontecimientos de la comunidad, que iba anotando en un diario que le regaló su hermano. Allí figuran la escuela dominical, la escuela de canto, el descascarillado del maíz, cenas de ostras, hasta bailes (que los jóvenes celebraban «a escondidas si no es posible de otra forma»). Cuando sus limitaciones físicas se interponían, solía preguntarse «por qué Dios [...] crea en nosotros unos anhelos tan insondables, si es que no piensa hacerlos realidad», pero decidió que «Dios amolda nuestras espaldas a la carga que hemos de llevar y descubrimos, cuando llega el momento, que no duelen tanto como imaginábamos».*[2]

Afrontar el futuro

Medio siglo había transcurrido entre el pliego de la familia de Weber y el diario de Yoder; pero comparten un punto de vista similar, una perspectiva que parece orientada hacia el futuro y que sitúa la fe y la familia en un contexto nuevo. Pliegos de familia como el de Weber fueron muy frecuentes entre los menonitas norteamericanos en los siglos XVIII y XIX. Desplegados cariñosamente en algún tabique de la casa familiar o conservados en las grandes Biblias de familia, estas láminas enfatizaban la importancia de fe y parentesco, de importancia gemela en la historia menonita de aquellos años. Los menonitas europeos llegaron a Norteamérica en busca de oportunidades económicas para generaciones futuras, a la vez que un lugar que prometía tolerancia religiosa. Pero la lógica del mercado y las consecuencias de la libertad civil habrían de suponer un desafío tanto para la familia como para la iglesia. El pliego familiar de Weber servía, entonces, como recordatorio visible de las fronteras de bautismo y sangre familiar, a la vez que la obra de arte indica un mundo étnico más amplio, por cuanto la disposición visual y la lengua alemana empleados, eran compartidos por los vecinos luteranos y reformados de Weber.

Más interesante resulta la manera que los menonitas norteamericanos contaban sus historias familiares. Los pliegos de familia menonitas no miraban hacia atrás. No contaban los orígenes europeos de la familia ni la fecha de inmigración ni se ocupaban de los antepasados. Su orientación era, al contrario, hacia el futuro. Indicaban hacia el futuro, ignorando el pasado. Este modelo se conservaba incluso cuando los que encargaban un pliego familiar eran ellos mismos inmigrantes, como el caso de Rudolph Bollinger, que llegó a Pensilvania en algún momento antes de 1728, y cuyo pliego familiar de 1763 trae los nombres de sus descendientes pero no de sus padres. Así también un pliego familiar de hacia 1850, hecho para David y María (Bechtel) Bauman, de Waterloo, Alto Canadá (hoy Ontario), presenta una narrativa de la familia norteamericana centrada exclusivamente en los herederos de Bauman en la tierra nueva.[3]

Algunas décadas más adelante, las tensiones religiosas y materiales que observó con tanta agudeza Mahala Yoder entre los menonitas ámish en su comunidad, eran luchas por asimilar lo que suponía la

vida en este ambiente social y económico tan dinámico. Su padre, Elías, «compró las sillas ordinarias de madera» cuando Mahala había esperado que adquiriese «el modelo nuevo, con asiento de bambú tejido». Debatió con Thomas Lantz si leer novelas seculares era pecado, mientras que su hermanastra, Mag, marchó en «una gran reunión masiva [del partido político] de los Republicanos».[4]

Las comunidades menonitas de los siglos XVIII y XIX acusaban los mismos rasgos que los pliegos familiares y los diarios que produjeron. La fe y la familia eran componentes de su experiencia, como lo eran también su vecindario étnico y un contexto cultural que celebraba el progreso, desatendía la reflexión crítica sobre el pasado y pensaba más en la posteridad que en los antepasados. Resultó ser una mezcla leudada para generar una identidad de pueblo menonita.

Vecinos norteamericanos

Los nombres de los primeros menonitas en llegar a Norteamérica han caído casi todos en el olvido, pero un número de «anabaptistas» se cuentan entre los residentes del puesto de avanzada colonial neerlandés de Nueva Ámsterdam (hoy Nueva York) en la década de 1640. Dos décadas después, un puñado de individuos con conexiones menonitas participaron en una colonia utopista creada en 1663 por Pieter Plockhoy en una región denominada Nuevos Países Bajos, en la Bahía



«Casa de reuniones» menonita de Germantown, construida en 1770. Los menonitas empezaron a llegar a Germantown en 1683 y en 1699 ya se estaban reuniendo regularmente para su culto.

de Delaware. El experimento de Plockhoy acabó el año siguiente, daño colateral de una serie de ataques ingleses contra asentamientos neerlandeses en las Américas.

Esos ataques se debían a una renovada expansión imperial de parte del Imperio Británico, un impulso que también produjo un número de colonias nuevas, entre ellas una denominada «Pensilvania», concedida al disidente cuáquero William Penn. En la colonia de Penn acabaría habiendo una concentración de inmigrantes alemanes, entre ellos un asentamiento permanente menonita. Ya en 1683 un matrimonio menonita de habla neerlandesa procedente de Krefeld, los tejedores de lino Jan y Merken (Schmitz) Lensen, se encontraban en un grupo de trece familias —principalmente cuáqueros de trasfondo menonita— que fundaron el pueblo de Germantown justo al norte de la capital colonial, Filadelfia. Pero los Lensen no fueron típicos de los aproximadamente 4.000 menonitas y ámish que los seguirían. Esos inmigrantes fueron fundamentalmente de habla alemana y nacionalidad suiza.

Los inmigrantes menonitas siguieron patrones de asentamiento europeo, que incluían el despojo de las gentes autóctonas.

En muchos sentidos, la llegada de menonitas y ámish a Norteamérica encajaba con el patrón más amplio del trasvase transatlántico de personas. Zarpando entre 1707 y 1770, los menonitas cruzaron el Atlántico durante los años de máxima inmigración alemana en el siglo XVIII. Y al escoger Filadelfia, su puerto de entrada coincidía con el del 80 por ciento de los alemanes que llegaban. En un sentido crítico, sin embargo, los inmigrantes menonitas y ámish fueron diferentes. Durante el siglo XVIII, tres cuartos de las personas que desembarcaron en la Norteamérica británica eran esclavos, trabajadores no abonados, o criminales sentenciados a las colonias. Con pocas excepciones, los menonitas y ámish llegaron como trabajadores libres, con plena capacidad de negociar los términos de su trabajo, y ese rango les supuso una ventaja económica fundamental.

Por cuanto los menonitas llegaron a la Norteamérica británica en el siglo XVIII, bastante después de que los proyectos ingleses de colonización del siglo XVII se pusieran en marcha, los inmigrantes anabaptistas

siguieron patrones ya establecidos de asentamiento europeo, patrones que incluían el despojo de las gentes autóctonas. A veces ese despojo fue el resultado de una invasión lenta pero constante de territorio, pero con igual frecuencia se debió a cambios que sufrió la tierra y el medioambiente. La introducción de cultivos europeos y animales domésticos, amén de malas hierbas y enfermedades, transformó el mundo natural de Norteamérica, dificultando el estilo de vida autóctono incluso donde el contacto directo entre europeos y nativos fuera mínimo.

Es escasa la evidencia documental respecto a las actitudes menonitas acerca de las gentes autóctonas en el siglo XVIII. Puede que los menonitas no reflexionasen mucho sobre el desplazamiento de las comunidades autóctonas, aunque algunos menonitas sí que apoyaron a los cuáqueros con conexiones políticas que procuraban asegurarse de que las gentes autóctonas recibiesen una compensación justa a cambio de sus tierras. Pero esos mismos menonitas y cuáqueros daban por supuesto que la tierra en Norteamérica abundaba tanto, que las gentes autóctonas podían y debían estar dispuestos a vendérsela a los europeos, sin ninguna comprensión real de lo que eran las nociones de los americanos autóctonos respecto a la tierra y su relación con la tierra.

En un sentido más amplio, las actitudes menonitas hacia las gentes autóctonas se pueden entrever echando mano a diversas evidencias. Por una parte tenemos los ejemplos de menonitas de Lancaster, Pensilvania, que intentaron alertar a los funcionarios ingleses de un ataque por parte de presbiterianos escocés irlandeses contra un poblado autóctono de los conestogas en 1763. Cuando los líderes cívicos no intervinieron y los conestogas fueron poco menos que exterminados, el ministro menonita Christian Hershey escondió a dos de los sobrevivientes, para después darles acogida todo el resto de sus vidas.[5] Otras fuentes indican que tal vez no pocos menonitas aceptaron la forma dominante de pensar de los europeos: En el condado de Somerset, Pensilvania, la comunidad recuerda que un pionero menonita del lugar opinó en cierta ocasión que: «Matar un indio es casi como matar a una persona».[6]

Es importante, sin embargo, que la historia que los menonitas y ámish conservaron más viva en sus recuerdos a la postre, en relación con las gentes autóctonas, fue una que realzaba la indefensión volunta-

ria anabaptista. En septiembre de 1757 los delawares y shawnees, que eran aliados de los franceses, trajeron a la frontera colonial del condado de Berks, Pensilvania, la guerra entre las potencias imperiales francesa y británica. Allí los delawares incendiaron las casas de colonos, entre ellos la de una familia ámish de apellido Hoschstetler. Con el fin de tratar de salvar a la familia que los rodeaba, los hijos de Jacob Hochstetler cogieron sus armas. Pero Jacobo les imploró que recordasen el mandamiento de Jesús de volver la otra mejilla. Los hijos obedecieron a su padre, soltaron las armas y casi la mitad de la familia fue muerta —indefensos— en el ataque a continuación.[7]

Contada una y otra vez a lo largo de generaciones, esta historia habla con fuerza de la práctica de la indefensión voluntaria, a efectos de confirmar en sus oyentes la convicción de que los ámish y menonitas se habían automarginado de los conflictos políticos en lugar de participar en el drama de la guerra imperial. De igual importancia resulta cómo la historia entreteje el reclamo de fe y familia. En su obediencia, los hijos de Hochstetler antepusieron la instrucción religiosa a su deseo de defender la familia. Pero sólo porque su padre se lo ordenó.

De súbditos a ciudadanos

La guerra que afectó a las familias ámish del condado de Berks nos recuerda que los menonitas norteamericanos vivían en un mundo de pretensiones políticas imperiales. Se manifestaban ambivalentes acerca de su lugar en ese mundo, valorando el derecho a la propiedad y el orden cívico que garantizaba el Estado, si bien, como cristianos voluntariamente indefensos, procuraban distanciarse de «la espada» que blandía ese gobierno. En Europa habían actuado políticamente como súbditos, personas que peticionaban favores y a cambio asumían determinadas obligaciones. Era frecuente que los menonitas asumiesen, citando las palabras de Jesús: «Dad al César lo que es del César», que había que pagar impuestos a sus superiores. Cuando los príncipes europeos habían exigido dinero a cambio de eximirlos de servicio militar, los menonitas no tuvieron reparo en ello; y con esa misma actitud cruzaron el Atlántico, aunque Pensilvania, gobernada por cuáqueros, al principio

La vida en Norteamérica retó a los menonitas a verse como ciudadanos.



Fraktur en el interior de un himnario.

Un estilo decorado de escritura, el Fraktur era una forma corriente de arte entre los alemanes de Pensilvania en el siglo XVIII, entre ellos los menonitas. La inscripción pone: «Con cada día nuevo pasa el tiempo y quién sabe cuál será el último. Este hermoso himnario pertenece a Ana Stauffer y se lo regaló su padre, para la honra de Dios, el 24 de marzo de 1793. Guíame amado Salvador, llévame a tu Reino, Aleluya».

no tuvo una fuerza militar. Pero la vida en Norteamérica iba a suscitar nuevas circunstancias políticas para los menonitas, retándolos a verse como ciudadanos. El contrario de lo que es ser súbditos, que no son parte del Estado sino que viven bajo la protección de determinado superior, los ciudadanos son en efecto el Estado. Los ciudadanos tenían derechos sin peticionarlos; y responsabilidades, las quisieran o no. La ciudadanía era, por lo menos en teoría, universal e igualitaria en sus protecciones y en sus exigencias.

Como colonos imperiales en Pensilvania, los menonitas y ámish empezaron la transición hacia una participación a manera de ciudadanos en la vida pública. Ya no campesinos en tierras ajenas como hasta entonces, generalmente, en Suiza y el sur de Alemania, pretendieron con entusiasmo ser los titulares de sus fincas y colaboraron con el gobierno provincial para asegurar sus derechos de propiedad sobre las mismas. Hasta la política de partidos les pudo parecer aceptable, por cuanto el partido que gobernaba en Pensilvania hasta mediados del siglo XVIII, acusaba una fuerte influencia de los cuáqueros, que no obligaban a los ciudadanos de la colonia a prestar servicio militar.

Y cuando lo cuáqueros perdieron el control de la legislatura, hubo numerosos menonitas que se aliaron con los cuáqueros en una organización conocida como la Asociación Amigable para Recuperar y Conservar la Paz con los Indios por Medios Pacíficos. Esta Asociación recaudó sumas considerables de dinero para indemnizar a las gentes

autóctonas por sus tierras confiscadas, devolver rehenes de guerra a sus familias, e intentar negociar tratados más equitativos. Aunque la Asociación era de naturaleza privada, representaba una mentalidad activista típica de ciudadanos. Además, algunos menonitas siguieron participando en la política incluso cuando los cuáqueros ya no mandaban en la colonia. En 1768, por ejemplo, un funcionario inglés de Lancaster, Pensilvania informó que: «Los hombres más importantes entre los *menonistas* han celebrado una reunión [...] para fijar una lista [electoral]» digna de su respaldo.[8] Otros documentos de la era indican que la participación menonita en la política partidista era habitual.

Pero cualquier tipo de acomodo a la realidad de ciudadanía se frenó en seco con la Revolución Americana (1775-1783). Después de 1776, la ciudadanía estaba a la orden del día y la indefensión voluntaria de los menonitas, así como su recelo en general de la rebelión, los marcó claramente como políticamente anómalos. Una generación antes, en los años 1750, un buen número de menonitas, actuando como súbditos concienzudos, habían dado caballos o actuado como carreteros para el ejército británico, aunque se negasen ellos mismos a combatir. Ahora, en medio de la revolución, la mayoría no tenían nada claro que un apoyo de ese tipo, aunque no combatiente, fuese apropiado para un Congreso en rebeldía, que pretendía derrocar al rey. Por otra parte, la nueva Asamblea estatal no estaba dispuesta a aceptar nada menos que un apoyo total de sus ciudadanos.

Las tensiones entre los menonitas sobre lo que exigía la fidelidad en una situación revolucionaria cobró tal importancia que en 1778 dio lugar al primer cisma menonita en Norteamérica. La mayoría de los líderes de la iglesia apartó de la comunión a un obispo llamado Christian Funk cuando Funk, que por su parte seguía la indefensión voluntaria, sostuvo que el Congreso en rebeldía —gustase o no— era ahora a todos los efectos la autoridad terrenal legítima de los menonitas y que por consiguiente había que pagar los impuestos del Congreso. El tiempo acabaría dando la razón a Funk, en el sentido que sostenía él, de que los británicos ya no podrían prevalecer contra las fuerzas revolucionarias. Sin embargo la oposición generalizada a la facilidad con que Funk se adhirió al Congreso y contra el rey, indica la fuerte tendencia de los menonitas a preferir la estabilidad política y la

autoridad política tradicional, mostrando hasta qué punto se habían sentido cómodos como súbditos antes que como ciudadanos.

Fueren cuales fueren sus opiniones políticas, muy pocos hijos de los menonitas tomaron las armas para ninguno de los bandos en la guerra. Por lo menos uno, Christian Newcomer, un armero, se negó a fabricar armas de fuego si pensaba que iban a acabar siendo destinadas a combate. Los líderes revolucionarios en Pensilvania desestimaron la neutralidad de indefensión voluntaria y exigieron que todos los hombres renunciasen a su juramento de lealtad al rey y reconocieran el nuevo Estado. Los menonitas, los Hermanos bautistas alemanes y muchos cuáqueros —que en cualquier caso se negaban a prestar juramento, ni qué hablar del contenido de este en particular— dieron largas. Por consiguiente, empezando en 1777 esos varones perdieron el derecho al voto. Fue sólo en 1790 que volvieron a tener acceso a las urnas, cuando una nueva constitución restituyó a todos los ciudadanos al proceso político. Los menonitas y ámish norteamericanos empezaban a negociar una ciudadanía para indefensos voluntarios cuando ya asomaba el siglo XIX. Y no fue un comienzo fácil.

Algunos menonitas y ámish se habían mudado a la Península de Niágara tan temprano como 1785 pero ahora, atraídos por la posibilidad de grandes extensiones de tierra a lo largo del río Grand, tanto como 2.000 menonitas o más hicieron de Alto Canadá su hogar. Las comunidades que crearon en el territorio de las Seis Naciones se centraron en el pueblo de Ebytown fundado en 1807 por el menonita



«Casa de reuniones» menonita de Ebytown, Alto Canadá, construida en 1834. Hoy en esta parcela se encuentra la Iglesia Menonita First, de Kitchener, Ontario.

Benjamin Eby, que con el tiempo acabaría siendo la ciudad de Kithchener.[9]

Ahora los menonitas vivían en dos entornos políticos norteamericanos diferentes, uno canadiense, cuyo rasgo característico era la estabilidad y el lenguaje del privilegio; el otro estadounidense, creado por el reclamo liberal de progreso y gobierno por la mayoría de los ciudadanos. Las consecuencias de esos entornos no fueron inmediatamente aparentes para la mayoría de los menonitas y ámish. Conservaron estrechos vínculos de familia e iglesia a ambos lados de la frontera, vínculos que durante bastante tiempo fueron para ellos mucho más importantes que ninguna lealtad política.

Etnicidad emergente

La población mixta y móvil de Norteamérica generó un medioambiente social dinámico que obligó a sus gentes europeas a repensar quiénes eran en relación con sus nuevos vecinos. En un contexto así la etnicidad resultaba compleja, resultando de identidades cultural, religiosa y de parentesco. Los menonitas que se habían instalado en el sureste rural de Pensilvania eran parte de una población mucho más grande de alemanes. Muchos eran luteranos o reformados en cuanto a religión; otros eran schwenkfelders, moravos, o Hermanos bautistas alemanes. Con el tiempo, la gente de habla inglesa dio a todas estas gentes el mote de «alemanes de Pensilvania» (*Pennsylvania Dutch*) notables por sus costumbres distintivas y su dialecto alemán, el *Pennsilfaanisch Deitsch*.

La cultura alemana de Pensilvania trascendía las barreras denominacionales.

Desde el estilo arquitectónico o sus ropas características hasta el folclor y su cocina, la cultura alemana de Pensilvania trascendía las fronteras confesionales y distinguía a sus miembros de sus vecinos ingleses, escoceses, irlandeses y galeses. Por ejemplo, el calendario de los alemanes de Pensilvania tenía festividades como el Lunes de Pentecostés y el Segundo día de Navidad (el 26 de diciembre), días para socializar festivamente, que eran ignorados por sus vecinos angloamericanos que seguían otro calendario ritual. «El Lunes de Pentecostés —anotó en su diario el tendero James L. Morris en 1846— es una festividad entre los ámish y otros alemanes de nuestro vecinda-

rio, pero enteramente ignorada por la parte inglesa de la comunidad».[10]

Los menonitas asistían a escuelas donde predominaba el alemán de Pensilvania y a veces se emparentaban con familias de Hermanos, luteranos o reformados, con quienes solían compartir cementerios locales. En general, los valores religiosos de los alemanes de Pensilvania enfatizaban la humildad, eran resistentes a la innovación y observaban la tradición y autoridad locales, todo lo cual confirmaba la tradicional sensibilidad menonita. Este sentimiento de etnicidad también hizo que la separación del mundo menonita resultase un tanto compleja, por cuanto los menonitas alemanes de Pensilvania podían ser diferentes, pero acompañados por otros. La subcultura étnica que emergió en Pensilvania —y se difundió según sus miembros se mudaron a Maryland, Virginia, Ohio y Alto Canadá— frecuentemente brindaba a los menonitas alemanes de Pensilvania un reducto cómodo, distinguiéndolos del flujo mayoritario de la sociedad pero sin dejarlos aislados.

La durabilidad de la etnicidad alemana de Pensilvania pareció clara a John H. Bernheim, un pastor luterano de Elizabethtown, Pensilvania, que viajó a Alto Canadá en 1835. Aunque el sínodo de Bernheim lo había enviado en una misión itinerante para visitar luteranos recientemente llegados desde Alemania, le costó conectar con ellos, mientras que fue recibido con afecto por los canadienses alemanes de Pensilvania, entre ellos los menonitas del condado de Waterloo. Ya en Hamilton, dice Bernheim, «Conocí a John Pinkley y Abraham Horning, dos alemanes de Pensilvania que me prestaron ayuda para proseguir mi camino». Al día siguiente conoció a Peter Bomberger, «un pensilvanés que lleva 31 años residiendo en Canadá y me recibió con mucha amabilidad».

En agosto el obispo menonita Benjamin Eby —que había nacido no lejos de la iglesia luterana de Bernheim en Pensilvania— dejó a Bernheim usar la casa de reuniones menonita para el culto luterano. Según se iba desplazando Bernheim, se alojó con menonitas y anotó diferentes conversaciones e intercambio de noticias. En octubre, en Bienville, cuando Bernheim dio por fin con algunos luteranos europeos abiertos a su ministerio, bautizó a cinco de sus hijos «en la casa de un *menonista*». Al día siguiente, dice, «Prediqué en una casa de reuniones

menonista para una concurrencia muy numerosa [de luteranos] y ofrecí la Cena del Señor».[11]

Vida de iglesia y vida devocional

Los menonitas mantenían relaciones amigables con otros protestantes alemanes de Pensilvania, en parte, porque compartían con ellos un estilo espiritual parecido y un lenguaje devocional en común. Sin embargo la tradición menonita tenía sus propios énfasis distintivos y ciertas convicciones anabaptistas los diferenciaba. Durante la década de 1740, por ejemplo, según el conflicto imperial entre Francia y Bretaña hacía muy probable el estallido en guerra, los menonitas de Pensilvania abordaron el inmenso proyecto de hacer traducir al alemán e imprimir el *Espejo de los mártires*, de los menonitas neerlandeses. El fin, según explicaron, era brindar el ejemplo de los mártires voluntariamente indefensos de los anabaptistas, a la generación de los jóvenes. El martirologio, junto con diversos catequismos y confesiones de fe, detallaba esa doctrina por escrito.

Pero la enseñanza anabaptista se recibía por contagio más que por instrucción, se comunicaba en un contexto comunitario que instaba a los miembros a imitar al manso Jesús y así someterse a la divina voluntad. Como lo expresó el predicador Christian Burkholder en su *Discurso útil y edificante para los jóvenes*, de 1804: «La fe verdadera nos lleva a un estado de autonegación, un estado donde seguimos a Cristo así como lo



Preocupados por rumores de guerra, los menonitas de Pensilvania contrataron la traducción e impresión del Espejo de los mártires. El libro se produjo en 1748-1749 en los talleres de los Hermanos Bautistas Alemanes del Séptimo Día, una escisión de los que hoy se conocen como Iglesia de los Hermanos.

hicieron sus fieles seguidores cuando su encarnación». Ese ejemplo era uno de paz, «ya sea entre un hombre y su esposa, entre hermanos o entre el ministro y su congregación» y: «La doctrina y conducta de Cristo no nos permite ir a la guerra ni emplear la violencia con nuestros enemigos».[12]

El espíritu de discipulado y sumisión también se expresaba con himnos. Al principio los menonitas y ámish norteamericanos cantaban del *Ausbund*, una colección anabaptista del siglo XVI donde había baladas de mártires y textos sobre el arrepentimiento y la firmeza. El Himno 58 nos deja ver algo de ese sentido:

Nos es menester evitar el pecado
si deseamos ser salvos;
por cuanto la mente carnal es muerte,
como nos instruye Pablo.
Deja atrás mundo, bienes, posesión, dinero.
Quien piensa siempre en la muerte
ha escogido la mejor parte;
Cristo nos suministra gracia.[13]

Hacia 1803-1804, sin embargo, los menonitas norteamericanos sustituyeron el *Ausbund* con dos nuevas colecciones de himnos que habían encargado sus iglesias en Pensilvania. Los nuevos himnarios menonitas conservaban algunos de los viejos himnos del *Ausbund*, pero tendían a traer himnos luteranos y especialmente reformados, de la pluma de conocidos autores pietistas.

No cabe duda de que el pietismo fue una fuerza vital en la vida religiosa americana de los siglos XVIII y XIX y también en la menonita. Aunque algunas corrientes del pietismo fomentaban una espiritualidad interiorista que rebajaba la importancia de la iglesia reunida, otras corrientes enfatizaban la renovación del propio cuerpo eclesial. A los menonitas estas últimas les resultaron permanentemente llamativas por cuanto el énfasis en la obediencia, tan típico de su propia tradición, podía ser un tanto machacón. No es que el pietismo que interesó a los menonitas renunciase a la sumisión a Dios, sino que añadía, además, un énfasis y una atención al ritual colectivo y un lenguaje de renovación personal y eclesial.



Un «tabernáculo de monte» construido para reuniones de evangelización de los Hermanos en Cristo en Leedy, Oklahoma, en 1919. El evangelista Bert Sherk, del condado de Welland, Ontario, es el tercero desde la derecha.

Los Hermanos Bautistas Alemanes (hoy Iglesia de los Hermanos (y otras iglesias similares) eran un grupo pietista radical que tuvo sus inicios en Schwarzenau, Alemania, en 1708 y poco después se trasladó, como cuerpo, a Pensilvania. Brindaban una alternativa espiritual atractiva para menonitas desilusionados. Los Hermanos compartían muchas de las convicciones anabaptistas —entre ellas el bautismo de adultos y la indefensión voluntaria— pero practicaban también una forma particular de bautismo triple y un culto de comunión que incluía un ágape y Lavatorio de pies en imitación de la Última Cena.

La combinación de énfasis anabaptistas y pietistas que mostraban los Hermanos, hizo de ellos algunos de los más estrechos «primos espirituales» de los menonitas. Al irse emparentando las familias de los Hermanos y los menonitas, se generó otro nivel adicional de vinculación. En Estados Unidos, los Hermanos a posteriori acabarían siendo aliados frecuentes en la lucha por conseguir la objeción de conciencia y otros derechos religiosos minoritarios.

Hacia 1780 surgió otra comunidad con convicciones parecidas en el valle del río Susquehanna de Pensilvania, bajo la guía de Jacob Engel. Conocidos al principio como *River Brethren* (para tomar por fin el nombre de Hermanos en Cristo en los años 1860), el grupo asumió convicciones anabaptistas y pietistas, mezclándolas con énfasis en avivamientos al estilo de Wesley. Los *River Brethren*/Hermanos en Cristo permanecerían estrechamente vinculados con los menonitas, especialmente en Pensilvania y Ontario.[14]

En general entre los menonitas, el tema de la vida espiritual tendió a centrarse en hablar sobre el arrepentimiento, el nacer de nuevo y la humildad cristiana. «La evidencia del arrepentimiento y la conversión —explicó un comentarista prudente— no eran las experiencias subjetivas sino el fruto ético visible y objetivo» como el amor, la sumisión, la honestidad y ante todo la humildad. De hecho, «La humildad saturaba el discurso habitual de menonitas y ámish». Cuando el obispo de Virginia Peter Burkholder describió la «santa naturaleza» de Cristo de la que debían «participar» los cristianos, empleó las palabras «manso y humilde» cinco veces en tan sólo nueve renglones.[15]

Los menonitas vivían también en un mundo espiritual electrizante, donde a nadie sorprendían ni ángeles ni sueños divinos. Jacob Swartzendruber, un ámish del sur de Alemania que inmigró en 1833 y acabó ejerciendo de obispo en Iowa, anotó numerosos sueños, entre ellos uno donde su hijastro era blanco de saetas de fuego disparadas por un enemigo invisible. «Te empujaba delante de mí, alejándote del fuego por cuanto había peligro; pero eras tan pesado», le contó después Swartzendruber a su hijastro, interpretando el sueño como una advertencia divina contra los dardos de fuego del diablo.[16] Hacia 1840 en el condado de Simcoe, Ontario, Mary (Ruhl) Swalm «vio una visión» y «una voz le dijo [...] que fuese donde esa gente que lucen cabello largo y barba y cuyas mujeres se ponen velos de oración». Ella «obedeció la voz» y fue a pie hasta Markham, donde fue bautizada por los *River Brethren* y acabó siendo una miembro fiel.[17]

Los menonitas solían interpretar sus sueños de tal manera que fortaleciera su visión notablemente práctica y concreta de la iglesia como el cuerpo visible de Cristo. Someterse a Dios y someterse a la iglesia tenían mucho en común. El bautismo encajaba a la persona en la iglesia y hasta podía que hubiera que repetirse si, por ejemplo, uno pasaba de una congregación menonita a otra de los ámish. La participación en los cultos de Comunión, que se celebraban dos veces al año, tenía tanto o más que ver con la reconfirmación de la sumisión a la congregación local como con el simbolismo de comunión con lo divino.

De hecho, en general las discordias en los círculos menonitas y ámish a lo largo del siglo XIX —y las rupturas que en algunas ocasiones se produjeron— derivaron de conflictos sobre el lugar de la iglesia en

las distintas formas de abordar la renovación espiritual del individuo. Los defensores del movimiento evangélico de avivamientos, como William Gehman en Pensilvania o Daniel Brenneman en Indiana —ministros que acabaron excomulgados en 1858 y 1874, respectivamente— se quejaron de que el cuerpo menonita en general rechazaba su prédica sobre la conversión dramática, de todo corazón, la abstención del alcohol y la transformación moral de la persona. Sus críticos respondieron que no es que esos énfasis fuesen ajenos a los menonitas del siglo XIX, sino que líderes como Gehman y Brenneman lo enfocaban de una manera tan estrechamente individualista que la iglesia, como canal de la gracia de Dios, parecía carecer de importancia y hasta de necesidad en absoluto.

Someterse a Dios y someterse a la iglesia tenían mucho en común.



Copa de estaño empleada para dar la comunión en la Iglesia Menonita Holdeman, cerca de Wakarusa, Indiana, ya en 1873. Era típico entre los menonitas y ámish de los siglos XVIII y XIX en Norteamérica, celebrar el culto de comunión dos veces al año, una vez en la primavera, otra en el otoño. Sorbían el vino de una misma copa, como ésta. Esta copa tiene 14 cm de alto y 9,5 cm de diámetro en el borde.

La importancia de la vida de la iglesia se ve en las cartas de membresía que llevaron consigo los inmigrantes europeos ámish y menonitas. Peter Oswald, un ámish que llegó a Filadelfia en 1827, portaba una carta firmada por el obispo Johannes Schwarzentruber y el ministro Joseph Güngrich, de Winnerod en el sur de Alemania, certificando «que [Oswald] ha sido recibido como hermano mediante la alianza del bautismo, y desde entonces se ha conducido también como un hermano, por lo que nos consta, para tener entre nosotros la consideración de hermano».[18]

Las cartas de iglesia no sólo daban testimonio de integridad cuando solicitaban de los miembros establecidos de las iglesias en

Norteamérica ayuda económica para comprar una finca o establecer un comercio. También abrían la puerta a la comunidad religiosa, la participación de la comunión y la posibilidad de casarse en la iglesia. Para Oswald, que acabó en el condado de Holmes, Ohio y se casó con otra inmigrante, Magdalena Oesch, para formar una familia de diez hijos, la carta sancionó su lugar entre un pueblo con el que estaba emparentado por bautismo ya que no por sangre.

Si es que hubo una tensión crónica en el seno de la sociedad menonita del siglo XIX, sería la producida por un conflicto en potencia entre dos autoridades: la iglesia y la familia. La red de parentesco tenía un gran peso en muchas congregaciones. Tanto es así, que las casas de reunión con cierta frecuencia tomaban el apellido de una familia menonita localmente importante. Sin salir del condado de Lancaster, Pensilvania, se encuentra la casa de reuniones menonita de Bossler, así como las congregaciones de Erb, Erisman, Good, Habecker, Hernley, Hess, Kauffman, Lichty, Mellinger, Metzler y Risser, todos ellos apellidos «menonitas» suizos.

Entre tanto los obispos y ministros podían acabar luchando por reafirmar su autoridad sobre patriarcas y matriarcas que ejercían influencia sobre su familia. En 1837 una disciplina de iglesia ámish parece resumir la frustración de los ministros ordenados que intentaban poner coto a la conducta de los jóvenes antes del bautismo:

> En cuanto a los excesos practicados entre nuestros jóvenes, a saber, que los jóvenes se toman la libertad de dormir o yacer juntos sin temor ni vergüenza, estas cosas no se tolerarán en absoluto. Y cuando eso sucede con el conocimiento de sus padres [...] los padres no quedarán sin castigar.[19]

Refinamiento social y vida sencilla en una economía de mercado

A pesar de la rivalidad en potencia que podía suponer para la autoridad de la iglesia, el poder patriarcal no era tampoco del todo seguro en el ambiente de libertades sin precedente que brindaba Norteamérica. Las formas establecidas de vida se veían en entredicho ante transformaciones económicas dramáticas, poniendo a padres y obispos a la defensiva. Si Norteamérica desde siempre había brindado a los inmigrantes y a sus descendientes unas oportunidades económicas notables para adquirir tierra o establecerse en el oficio de su preferen-

cia, el fruto cultural de tanta iniciativa individual maduraría en el siglo XIX cuando combinó con nociones políticas novedosas.



Anna Mellinger (1848-1930) se hizo esta fotografía en 1864 en un vestido a la moda, que abandonaría al bautizarse posteriormente en la Iglesia Menonita Paradise (en Pensilvania), junto con su esposo George Keener. En el siglo XIX los jóvenes menonitas solían pedir el bautismo poco antes o después de casarse.

Una economía en expansión había hecho perder importancia el rango social heredado, por lo menos para los americanos de raza blanca. Libres de las limitaciones de los gremios que en Europa habían limitado la práctica de los oficios, con la capacidad ahora de acumular propiedad suficiente como para que cada hijo reciba una herencia digna, los norteamericanos experimentaron una movilidad social inusitada, según ganaban y perdían fortunas en una economía de riesgo, donde los valores eran inestables.

Paradójicamente, el hecho de que los de piel blanca no sufrieran distinciones severas de clase social suponía que cualquiera podía aspirar a vivir como un aristócrata, lo cual fomentó un interés en imitar a los nobles. Las editoriales empezaron a vender libros detallados de guía social, basados en manuales para los jóvenes de la nobleza en la era renacentista, que prometían instruir a cualquiera cómo hablar, comer, vestir y divertirse como damas y caballeros. Los pretensiosos de superarse se esforzaban por aparentar no tener que esforzarse, rodeándose del boato de la nobleza. Los refinados transformaron sus casas, de centros de producción a lugares de esparcimiento. Un espacio central que otrora albergase el telar de la familia o herramientas de zapatero ahora devenía en salón, luciendo sillones mullidos y objetos de decoración cuya única funcionalidad era ser vistos.[20]

Esta transformación de la vida cotidiana en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX fue a la vez generalizada y profunda, no sólo

por cambiar cómo vivían miles de personas, sino porque cambió su forma de entender cómo debían vivir. Durante generaciones, los norteamericanos habían alabado la sencillez como virtud y señal de integridad moral. Ahora de repente, con este refinamiento de la cultura material y social, ser respetable exigía todo lo contrario de la sencillez y austeridad.

La transformación de la vida doméstica fue más que aparente para David Beiler. Escribiendo en 1862, este obispo ámish de setenta y seis años se confiesa desconcertado por «los grandes cambios durante estos [últimos] sesenta años», seguro de que «quien no lo haya vivido [...] difícilmente lo iba a creer». Antes «no se hablaba de zapatos y botas finas y nadie sabía nada de coches ligeros para dar una vuelta por placer». Los carros no se pintaban «y no existían casas y graneros tan esplendorosos». Ni tampoco había sofás en las casas, ni secreter ni moqueta ni vajilla decorada, como estaba de moda ahora.

También resultaba inquietante la cultura de consumo que había sustituido la producción casera. «Era habitual escuchar la rueca zumbar o cantar en la casa de casi todas las granjas», recuerda Beiler. Ahora, «la gran cantidad de telas importadas que inundan nuestro país, así como las telas de algodón nacional que se pueden adquirir a un precio tan bajo, prácticamente han sustituido el género casero hasta tal punto que nuestras hijas se hacen mayores sin haber aprendido a hilar». Los varones jóvenes trabajaban asimismo fuera de casa para ganar algo de dinero para un arnés elegante o «ropa fina de tienda, de colores estrambóticos».[21]

Beiler no fue el único que sintió desazón ante el cambio cultural abrupto que dejaba tan a la defensiva su interés en la virtud de lo sencillo. Los ámish y menonitas como Beiler venían considerando desde siempre que la humildad y sobriedad eran virtudes cristianas, si bien no virtudes que los distinguiesen en particular de sus vecinos. En particular en su entorno general alemán de Pensilvania, la sencillez no había sido un rasgo específicamente anabautista. Pero hacia 1860 esas presuposiciones ya no eran tan evidentes. En 1862 cuando los ministros ámish se reunieron para un encuentro de ministros de todo el continente —una *Diener*

Los más tradicionalistas se acabarían conociendo como de orden antiguo.

Versammlung, que se celebró todos los años entre 1862 y 1878, salvo 1877— para debatir ciertos conflictos sobre política eclesial, se puso rápidamente en evidencia que se había levantado una divisoria cultural entre los que esperaban resguardarse de la influencia de la cultura de consumo y los que aceptaban y hasta fomentaban el cambio.

Entre las décadas de 1860 y 1890, los distritos ámish a lo ancho de Pensilvania, Ontario y el Medio Oeste de EEUU se fueron disgregando paulatinamente en sendos bandos: favorable al cambio o bien tradicionalista. La minoría tradicionalista acabó por conocerse como de orden antiguo, por cuanto procuraban atenerse a la alte Ordnung, o forma tradicional de vida, marcada por el compromiso con unas comunidades a pequeña escala y la producción casera, así como recelo de los bienes de consumo. Los de orden antiguo también se resistían a adoptar una organización burocrática para la iglesia, con comités y presupuestos. Iguales sentimientos afloraron también en algunas comunidades menonitas; y en 1871 en Indiana y en 1883 en Ontario, también se formaron pequeñas agrupaciones de menonitas de orden antiguo, seguidas poco después por movimientos menonitas de orden antiguo en Ohio, Pensilvania y Virginia.

Es en ese contexto que algunos menonitas y ámish empezaron a ver el idioma alemán y su dialecto Dietsch de una manera nueva. Como a la postre explicaría Lizzie Zimmerman Nolt, una menonita de orden antiguo: «El idioma inglés no tiene nada de malo; pero cuando las personas alemanas pretenden hablar inglés, eso es vanidad».[22] Para Nolt y otros de orden antiguo, no es que el alemán fuese una lengua sagrada ni que fuese superior en algún sentido para expresar las verdades espirituales. Pero aceptar el idioma con que uno se había criado indicaba, de una manera concreta, que la identidad personal no estaba en flujo ni se amoldaba al capricho del refinamiento social. El inglés no dejaba de ser necesario para comunicarse con el mundo en general, y los de orden antiguo jamás cuestionaron el valor del bilingüismo ni se opusieron a la escolarización en inglés. Con todo, sin embargo, el abandono del alemán les parecía una forma de tontear con la tentación al individualismo.

La mayoría de los menonitas y ámish no siguieron el camino del orden antiguo. Algunos pocos aceptaron de buena gana el refinamiento y lo casaron con el impulso popular protestante de avalar todo lo

que evidenciase progreso, superación y buen gusto en la religión. A principios de la década de 1870 Malhala Yoder, la joven menonita ámish progresista que anotaba observaciones en su diario en Illinois central, mantuvo una suscripción para la revista Scribner's, lució una pamela blanca de paja «adornada con cintas azules y una bonita rosa roja» y expresó su opinión de que: «Lo bello siempre encaja, en los métodos de Dios, con lo que es bueno y verdadero».[23]

Sin duda hubo bastantes entre los jóvenes más idealistas que compartían esas opiniones de Yoder. Pero también un buen número de líderes influyentes en la iglesia. Desde 1847 en el este de Pensilvania, un ministro progresista, John H. Oberholtzer, venía encabezando un pequeño grupo de congregaciones que habían adoptado el refinamiento y cuya fe en el progreso reivindicaba una puesta al día de las tradiciones menonitas, las nuevas modas de vestir y el empleo de estatutos y procedimientos para las reuniones de asuntos que encajasen con los modernos modos racionales de gestión y toma de decisiones. En 1860 el grupo de Oberholtzer se asoció con unos inmigrantes menonitas bávaros recién llegados, que vivían en Iowa e Illinois, para fundar la Iglesia Menonita de Convención General (CG). Étnica y geográficamente dispares, estos miembros de CG estaban de acuerdo en que ser menonitas no estaba reñido con ser americanos de clase media.

En algún punto intermedio entre los menonitas progresistas de CG por una parte y los tradicionalistas de orden antiguo por la otra, se encontró un cuerpo importante conocido frecuentemente como menonitas «antiguos». En el caso suyo, el calificativo de «antiguo» no se refería a un conservadurismo al estilo orden antiguo tanto como al hecho de que sus convenciones fueron las primeras y por consiguiente, las más antiguas que se establecieron en Norteamérica. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX la mayoría de los menonitas «antiguos» vestían de una forma sobria que los distinguía del grueso de la sociedad. Pero también estaban involucrados en misiones, publicaciones y educación superior, cosas que los diferenciaba de los grupos de orden antiguo.

Nacionalismo y guerra

En los Estados Unidos la economía pujante de principios del siglo XIX estaba vinculada al expansionismo nacional. El ensanchamiento

geográfico ponía cada vez más hectáreas a disposición para nuevas olas de inmigrantes. Entre ellos, unos 3.000 ámish y 700 menonitas que llegaron desde Europa entre 1817 y 1860, que adquirieron fincas en Ohio e Illinois, como también en Indiana, Iowa, Ontario y Nueva York. Pero el expansionismo nacional también provocó guerras con México y con las gentes autóctonas, suscitando también tensiones políticas sobre el futuro de la esclavitud en los territorios del Oeste.

En 1861 estas tensiones explotaron en una sangrienta Guerra Civil entre los estados del norte y los del sur. La guerra no sólo produjo un número de bajas que no ha tenido parangón en la historia de Norteamérica, sino que transformó la política y cultura en los Estados Unidos e influyó en el apoyo generado en Bretaña para la creación de un Domino de Canadá autogobernado en 1867.

La Guerra Civil Americana contribuyó a la evolución de la forma como los menonitas se entendían como pueblo.

Para los menonitas y ámish, la Guerra Civil estadounidense también contribuyó a dar forma a la evolución de su forma de entenderse como pueblo. Aunque se habían opuesto decididamente a poseer esclavos —los menonitas de Virginia lo consideraban digno de excomunión— tampoco se habían sumado al abolicionismo, que según su teología que distinguía claramente entre el reino de Dios y los reinos de este mundo, competía exclusivamente a la responsabilidad política mundanal. A falta de ello, su experiencia de la guerra, según se observa en cartas y en correspondencia eclesial, giró normalmente en torno a la preocupación de la familia por los hijos que eran llamados forzosamente a listas o se dejaban seducir para alistarse.

En 1864 Christina Herr del condado de Medina, Ohio, escribió a su prima «la triste noticia» de que sus «tres hermanos mayores se han marchado a la guerra». Fue muy difícil verlos marchar, admitía ella,

«pero inevitable». Alguien tenía que ir, opinó dando voz a temores ampliamente difundidos, «no sea que perdamos nuestro país». Peor, podríamos acabar siendo «tratados como tratan a los esclavos». En esa misma carta su padre, John Herr, expresa su hondo pesar: «Jamás pensé que estábamos criando hijos para que fueran a la guerra [...] pero ahora está pasando y es tan triste que no puedo dejar de derramar

lágrimas cuando pienso en los miles que ya han acabado en una tumba prematura». La madre de Christina, Barbara, «lloraba amargamente de día y de noche» aunque «intentaba resignarse a la voluntad [de Dios]».[24]



Gabriel D. Heatwole (1834-1922) y Lydia Frank Heatwole (1840-1904), del condado de Rockingham, Virginia. Durante la Guerra Civil, Gabriel y Lydia escondían fugitivos del servicio militar obligatorio y desertores del ejército confederado. Cuando los oficiales confederados llegaron en el medio de una noche para llevarse a Gabriel, él testificó que: «Me pueden matar, pero jamás conseguirán hacerme pelear». En 1862, se encontró entre un grupo de setenta objetores de conciencia que intentaban huir de Virginia pero fueron cautivados, apresados durante cinco semanas y obligados a pagar 500 dólares cada uno.

Cerca de Middlebury, Indiana, un ámish que no se alistó a filas caviló sin embargo sobre las emociones que podía brindar la vida militar. «Si todavía fuese soltero —escribió Levi Eash a su cuñado en el condado de Holmes, Ohio— creo que yo mismo ya habría ido». Pero Easch estaba casado y se había hecho miembro de la iglesia y ahora, aparentemente, le satisfacía quedarse en casa. Sin embargo su esposa, Mary (Yoder) Easch, se había puesto «muy agitada cuando oyó que sus hermanos se habían ido a la guerra». Levi también opinaba que hay mucho «mal» en la guerra, por cuanto las Escrituras lo prohíben; pero en una tierra de libertad «todo el mundo sigue su propia opinión».[25]

Aunque cuatro de los hermanos de Mary Easch se pusieron el uniforme voluntariamente —y dos sobrevivieron la guerra— parece ser que no fue lo típico. La documentación demuestra que en general, amplias mayorías de los menonitas y ámish solicitaron eximirse del servicio militar obligatorio estatal (1862) y federal (1863-1865) por motivos de conciencia. «Cristo espera que todos sus seguidores se parezcan a él — explicó el ministro Peter Nissley, de Marietta, Pensilvania, en una carta donde también cuenta que había podido oír el cañoneo de la Batalla

de Gettysburg— abundando en toda buena palabra y obra, siendo honestos y justos en todas nuestras acciones, para ser caritativos con los pobres y los necesitados, visitar a los enfermos, alimentar a los hambrientos y vestir a los desnudos; en una palabra, amar al prójimo como a nosotros mismos».[26]

En la Pensilvania de Nissley, los vínculos cívicos y étnicos de larga duración entre los menonitas y la comunidad en derredor posibilitaron el cultivo de alianzas políticas para obtener la exención del servicio militar. Los que vivían en el Medio Oeste, al contrario, se encontraron marginados políticamente por sus escrúpulos; y el nacionalismo en pie de guerra estimuló allí un separatismo sectario más pronunciado.

Para los menonitas que vivían dentro de la rebelde Confederación del Sur, el sentido de desarraigo resultó más agudo aún. Por cuanto no poseían esclavos, se habían opuesto a la secesión y se negaron a llevar armas, los menonitas, al igual que los Hermanos Bautistas Alemanes (que como ellos eran también pacifistas), se encontraron claramente en una posición de marginación. Además, por cuanto vivían en el valle del río Shenendoah donde se trabaron varias campañas militares de singular importancia, la guerra los envolvió en terror y destrucción. A lo largo de la guerra, los menonitas de Virginia escondían sistemáticamente a sus hombres sometidos al servicio militar obligatorio, enviándolos secretamente fuera del territorio rebelde. El alcance de esta red de resistencia, donde hubo mujeres con responsabilidades prominentes como coordinadoras y mensajeras, sólo se supo una vez que hubo concluido la guerra; y desde luego permanece hasta hoy como uno de los más importantes actos de desobediencia civil colectiva jamás emprendidos por menonitas norteamericanos.

Por supuesto que la espantosa Guerra Civil no tuvo ningún equivalente en Ontario, donde los menonitas y Hermanos en Cristo no experimentaron ni la marginación cívica ni el desgarro familiar que supuso la guerra para muchos al sur de la frontera. Ese contraste contribuiría a un carácter diferente a lo ancho del continente entre los menonitas, donde los menonitas canadienses se caracterizan por una actitud menos recelosa en relación con el Estado.[27]

Imaginar un mundo menonita norteamericano

«La guerra [...] es una maldición atroz sobre la tierra», escribió el obispo menonita Jacob Hildebrand poco después de acabada la Guerra

Civil. Se había combatido a menudo cerca de su hogar en el condado de Augusta, Virginia, y «con cada cañonazo retemblaba la ventana y nosotros nos estremecíamos». Al concluir la guerra se restableció el servicio de correo entre los estados del norte y los del sur e Hildebrand —ansioso de contactar con menonitas fuera de Virginia— escribía a un amigo en Ohio. La carta de Hildebrand no tardó en aparecer en el *Herald of Truth* (Heraldo de la Verdad), una revista mensual que publicaba un empresario menonita de Chicago llamado John F. Funk. Funk había lanzado su publicación durante la guerra para hacer de nexo entre los menonitas dispersos a lo ancho de la geografía. Cuando Hildebrand recibió su primer número lo tildó de «amigo entrañable», por cuanto encendía «un nuevo amor» por «nuestros hermanos distantes».[28]

El editor Funk se había criado en un hogar menonita en el este de Pensilvania, pero poco después de casarse se había mudado—a instancias de su padre— a Chicago para asociarse con parientes en un negocio maderero y así hacer fortuna. Allí derivó hacia un ambiente evangélico presbiteriano y políticamente progresista. Sin embargo la guerra lo dejó desilusionado con el patrioterismo popular, de manera que volvió a ceñirse a como había sido formado en la indefensión voluntaria.

Poco después Funk empezó a preguntarse cuántos de los demás menonitas compartían su nuevo convencimiento moral. Las respuestas tan variopintas ante la guerra y el servicio militar obligatorio le sugerían un localismo intenso y una orientación centrada en la familia, enfoques que, desde la bulliciosa Chicago, le resultaban inquietantes. Como alternativa él procuró estimular un sentido agudo de identidad teológica no diluida entre los reclamos de vecindario, etnicidad o parentesco. La primera publicación de Funk, titulada *Warfare: Its Evils, Our Duty* (La guerra. Sus males, nuestro deber) se dirigía con cierto atrevimiento a «las iglesias menonitas a lo ancho de Estados Unidos y Canadá». Poco después su *Herald of Truth*, con su gemela en alemán (*Herold der Wahrheit*), apelaron a una amplia gama de menonitas y ámish, instando a una unidad doctrinal mayor y haciendo de nexo entre corresponsales por todo el mapa.

John Funk estaba imaginando un mundo menonita norteamericano donde personas que vivían en contextos y circunstancias muy diferen-



Empleados de la casa de publicaciones Mennonite Publishing Company en Elkhart, Indiana, en 1886. John F. Funk, a la izquierda, fundó la compañía, así como varias revistas, y fomentó diversas instituciones dedicadas a las misiones y a la educación. Funk fue un obispo de la Iglesia Menonita «antigua», pero también se relacionó con los menonitas que llegaron desde el Imperio Ruso en la década de 1870.

tes y que nunca se habían conocido en persona, pudiesen sin embargo compartir un vínculo común anabautista que fuese más fuerte que las otras muchas cosas que los dividían. Una clave para esta visión era fomentar la identidad histórica y teológica. Mediante las páginas del *Herald*, los lectores intercambiaban noticias e ideas, aprendían sobre cuestiones de interés para la iglesia y se empapaban de la religiosidad de autores y autoras de lugares lejanos. Las opiniones decididamente de orden antiguo estaban ausentes de la revista, como también fueron escasas las opiniones de la Convención General, por su asimilación a la sociedad circundante. Con todo, el *Herald* echó sus redes con notable amplitud, con suscriptores en las grandes comunidades de menonitas «antiguos» y menonitas ámish, así como individuos geográficamente dispersos que empezaron a verse como parte de una diáspora de la fe. No faltaron corresponsales que reclamaban una fusión entre las iglesias menonitas y las iglesias ámish de mentalidad más abierta al cambio.

Hasta los años 1860, pocos menonitas podían haber imaginado un mundo anabautista tan interconectado, ni hubieran tenido recursos para crearlo. Pero el justo alcance que podía adquirir ese mundo

quedó claro a partir de 1873. Ese año una delegación de doce líderes menonitas y huteritas de Prusia y del Imperio Ruso llegaron a Norteamérica para explorar las opciones de unas emigraciones potencialmente masivas. En sus reuniones con líderes menonitas de Canadá y Estados Unidos, estos europeos estaban rogando a los norteamericanos que los viesen como hermanos espirituales a pesar de que sus historias —y hasta cierto punto sus prácticas y costumbres— se habían distanciado generaciones atrás en Europa.

«Tenemos ahora, de hecho, una muy buena oportunidad de demostrar nuestro amor con hechos y en verdad para con nuestros hermanos rusos, que en su grande necesidad suplican nuestro auxilio», opinaba el *Herald of Truth*. «Algunos dirán que nuestros hermanos rusos no son menonitas de verdad —reconocía el artículo de opinión— y que por consiguiente no estamos obligados a ayudarles». Sin embargo aunque sin duda algunos no fueran «hermanos fieles (como tampoco lo somos aquí en América tanto como deberíamos serlo), seguimos sin embargo obligados por el deber a ayudarles en su necesidad». Además, preguntaba la revista: «¿Dónde es posible encontrar un menonita que no dé un dólar si existe la necesidad?»[29]

Los argumentos esgrimidos por el *Herald* parecieron convincentes, y fueron numerosas las congregaciones menonitas y ámish de Norteamérica que juntaron dinero para ayudar a los menonitas neerlandeses y alemanes del norte que vivían ahora en Rusia y Prusia, a inmigrar. Bien es cierto que los norteamericanos crearon comités de auxilio que rivalizaban entre sí y no consiguieron nunca armonizar del todo sus ofertas de caridad ni sus consejos para viajar. Seguían funcionando a nivel local y sin coordinación. Pero afrontar la necesidad de estos inmigrantes que llevaban el nombre de menonitas y afirmaban mantener la fe menonita, les demostró la posibilidad de imaginar mundos menonitas más amplios en los años venideros.

Entre tanto, casi dieciocho mil menonitas del Imperio Ruso y de Prusia estaban trayendo consigo sus costumbres y convicciones, sus prácticas y prejuicios a Norteamérica, alterando dramáticamente la composición de la comunidad menonita que era posible imaginar allí.

Capítulo 3
La creación de comunidades en el Interior

El diario de 1874 de **Margaretha Jansen** *–a la sazón, de 25 años– del condado de Jefferson, Nebraska, no sólo describe las actividades físicas cotidianas de la vida nueva de su familia en la región fronteriza –territorios recientemente arrebatados a los pobladores autóctonos– sino también los hondos sentimientos que impregnaban esta vida nueva y extraña. Esta región fronteriza era a menudo un paraje solitario. Lo fue para Margaretha, una mujer adulta y soltera que vivía con su familia importante aunque pequeña y desarraigada, desconectada de una comunidad menonita estable. Parece contenta por la presencia en su casa de una tía anciana, aunque extrañaba amargamente el resto de su parentela; especialmente sus primas y unos tíos que seguían en Europa. Bien es cierto, observó, que los habitantes de Nebraska son un pueblo «amable» y en particular alaba a los afroamericanos que veía los domingos en la cercana población de Beatrice, por ser gente «limpia» y «seria». También disfrutaba de la belleza natural del este de Nebraska: anotó que un día de octubre fue «un día muy hermoso, de auténtico veranillo indio» que pasó cerca de su casa, «junto al riachuelo, frente al bosque». Pero en muchos otros sentidos Nebraska le pareció extraño y amenazador, un lugar que inspiraba inseguridades, hasta ansiedad. Margaretha estaba preocupada por la salud de su madre Helena, así como por «nuestro querido Papá», y por Cornelius Jansen, el importante líder de inmigración que viajó extensamente por toda Norteamérica, por quien intercedía frecuentemente: «Amado Señor, concédele salud [...] aquí en esta tierra extranjera». Pero sentía especial preocupación acerca del conflicto que asentarse en una tierra nueva estaba produciendo en el seno de su familia; afligida, por ejemplo, de que su querido hermano Peter*

(un futuro senador estatal) «trata a veces a Papá de mala manera» y estaba empeñado en «seguir su propio camino [...] ciega y locamente». Rogaba «al Señor», que «se apiade de nosotros y nos restablezca la paz y el amor entre los miembros de la familia en este país extraño». Con frecuencia su imaginación volvía nostálgicamente a su viejo hogar sobre el Mar Negro en Rusia, pero en última instancia su refugio fue siempre su honda fe personal. El último día de 1874, agradeció «al amado Señor que nos ha conservado unidos hasta este día» y se comprometió una vez más «a tan sólo creer y orar con mayor firmeza».[1] La vida para cada familia en particular en esta región fronteriza inmensa y extraña, podía ser muy inquietante.

El diario de 1898 de **Heinrich Friesen**, *de Hochfeld, Manitoba, documenta una región fronteriza muy diferente, mucho menos individualista y más comunitaria. Heinrich era miembro de la Iglesia Menonita Chortitzer, de corte conservadora y bien afianzada. Residía en el pueblo agrario de Hochfeld, trasplantado a la Reserva Oriental (East Reserve) en Manitoba. La Reserva Oriental se caracterizaba por sus vínculos muy estrechos. Heinrich tenía una familia numerosa que incluía a su esposa Anna y sus nueve hijos adultos (habiendo fallecido cuatro en la infancia), los mayores casados y asentados en granjas cercanas. Como predicador laico que era en su iglesia, Heinrich viajaba constantemente, aunque normalmente dentro de los límites de la Reserva Oriental, de pueblo en pueblo, para reunirse con los Ohms (ancianos), asistir a reuniones de la Hermandad o predicar en cultos de Comunión y bautismos. De vez en cuando Heinrich sí salía de la Reserva Oriental–para visitar los pueblos francoparlantes de St. Pierre y Ste. Anne, o incluso la más distante Winnipeg –pero por lo general los que no eran menonitas venían a visitarlo a él, que no lo contrario. Vendedores ambulantes judíos (Loeb, Joseph, Isaac y Herschke), por ejemplo, solían pasar la noche con cierta regularidad en su casa; y un día en 1898 Andreas Lilge, un pastor de los Hermanos Moravos, se desplazó adonde la casa de Heinrich para devolverle un préstamo que le habían hecho los Chortitzer.[2] La vida social de Heinrich careció del individualismo que se suele asociar con la vida de las regiones fronterizas; y así también su vida devocional. Por ejemplo, las oraciones que anotó al final de cada mes reflejan la sumisión de un granjero ante un Dios de la naturaleza, mucho más*

> *que una lucha espiritual personal. Cuando una lluvia a destiempo dañó la mies en 1898, Heinrich declaró: «Bien sabe Dios lo que nos conviene». Cuando concluyó la cosecha el 26 de octubre, lo atribuyó a «la ayuda de Dios». Cuando tuvo que afrontar una enfermedad en Abril, oró con sencillez: «Danos Señor tu bendición, /es tu mano la que gobierna el mundo; /bendícenos con lluvia purificadora, /para nuestros corazones y campos».*[3]

Diversidad en la región fronteriza

Margaretha Jansen y Heinrich Friesen fueron dos entre miles de menonitas que establecieron sus hogares en las inmensas planicies norteamericanas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Sus mundos fueron marcadamente diferentes — Margaretha, en Nebraska, vivió en una granja aislada y separada de otros menonitas; Heinrich labró sus tierras en el seno de una comunidad con fuertes vínculos, trasplantada a Manitoba— sin embargo ambos contribuyeron a constituir familias y comunidades menonitas



La familia de Cornelius y Helena (von Riesen) Jansen en 1873, unas semanas antes de su inmigración desde Rusia a Norteamérica. Desde la izquierda, de pie: Margaretha (la del diario citado en las pp. 55-56), Peter, John y Anna; sentados, desde la izquierda: Cornelius hijo, Helena madre, Cornelius padre, Helena hija y Anna von Riesen (hermana de Helena von Riesen Jansen).

en una región fronteriza —territorios recientemente arrebatados a los pobladores autóctonos— donde nunca antes había habido menonitas.

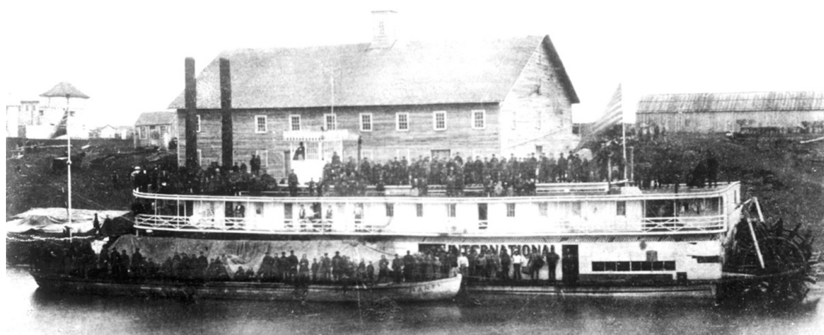
Los historiadores han enfatizado muchas veces los rasgos distintivos de la vida en las regiones fronterizas del Oeste, en Estados Unidos y Canadá. Frederick Jackson Turner, por ejemplo, ha descrito la primera como un lugar culturalmente dinámico que rompía con las viejas formas e introdujo un espíritu de democracia entre los colonizadores, mientras que Donald Creighton ha enfatizado cómo la región fronteriza en Canadá se domeñó gracias a un avance ordenado hacia el Oeste de las instituciones británicas canadienses basadas en las metrópolis del Este.[4]

A pesar de estas diferencias importantes en la experiencia del Oeste para los dos países, es posible exagerarlas por cuanto en algunos sentidos las comunidades menonitas a ambos lados del Paralelo 49 —la frontera internacional— fueron más parecidas que las que se encontraban a ambos lados del Meridiano 95, que separa las provincias canadienses de Ontario, al este y Manitoba, al oeste. El rasgo más llamativo de la región fronteriza para los 20.000 menonitas neerlandeses y rusos y suizos y alemanes del sur que se instalaron en una línea que se extendió desde Manitoba en Canadá, hacia el sur pasando por las Dakotas, Minnesota y Nebraska hasta Kansas, fue que contenía tierra suficiente como para poder construir comunidades rurales de fe, lo cual hizo posible una era pionera y esperanzadora, de nuevos comienzos.

Las migraciones menonitas tomaron impulso de su cultura y su fe.

Los menonitas de las planicies a ambos lados de la frontera entre Canadá y EEUU, compartieron muchos rasgos en común. Bien es cierto que las planicies estadounidenses atrajeron a menonitas más progresistas, mientras que las praderas canadienses a menonitas más conservadores; pero el hecho es que las comunidades menonitas y demás anabautistas a ambos lados de la frontera albergaron mucha diversidad interna.

En el Oeste de los Estados Unidos la comunidad anabautista en general abarcó desde las grupos de orden antiguo más tradicionalistas, como los ámish que llegaron a Kansas hacia 1870 y los huteritas de



La S.S. International, con los primeros menonitas llegados desde Rusia, atraca en Winnipeg (o Fort Garry) en julio de 1874, habiendo llegado desde Moorhead, Minnesota, por el potente río Red. Era el último trayecto de un viaje dificultoso que había empezado en el río Dnieper en lo que es hoy Ucrania, diez semanas antes. Se cree que el señor alto de estatura, de pie en la cubierta superior, es David Klassen, uno de los 12 delegados desde Rusia que recorrieron el interior de Norteamérica en 1873 en busca de lugares donde establecer asentamientos.

comuna que llegaron a las Dakotas en 1874, hasta grupos «progresistas» como los conocidos como «menonitas prusianos» en Nebraska, que destacaron por su alto nivel de educación y su sofisticación musical. Una amplia diversidad de otros grupos se encontraban entre ambos extremos. Miembros de la Iglesia Menonita «antigua», a la postre Iglesia Menonita (IM), generalmente nacidos en América y descendientes de alemanes del sur y suizos, empezaron a llegar desde Indiana, Virginia, Ohio, Illinois y Misuri en 1871. Poco después llegaron también miembros de los Hermanos en Cristo, procedentes también del este de Estados Unidos.

La mayoría de los colonos en la región fronteriza del Oeste pertenecían a uno de varios grupos eclesiales menonitas neerlandeses y alemanes del norte, llegados desde Rusia entre 1874 y 1880. Los 10.000 menonitas de Rusia en el centro de Kansas, en Nebraska, las Dakotas y Minnesota fueron generalmente los menonitas *Kirchliche*, progresistas —se afiliarían en breve a la Convención General—, y a los Hermanos Menonitas (HM). En ambos casos tenían raíces en la Colonia de Molochna (*Molotschna*). Otros colonos en las planicies del Oeste incluyeron un número menor de menonitas neerlandeses y suizos de las provincias orientales europeas de Volinia y Galicia (de Ucrania), y menos todavía de grupos moderadamente conservadores,

donde se incluyen los *Kleine Gemeinde*, Hermanos Menonitas Krimmer (de Crimea), y huteritas *Prairieleut*.[5]

En Canadá, los 8.000 menonitas que se asentaron en Manitoba consistían de tres grupos conservadores: los *Old Colony* (Vieja Colonia) o *Rheinländer* y menonitas *Bergthaler* con raíces en la Colonia de Jortytsia (*Chortitza*) en Rusia y los menonitas *Kleine Gemeinde* que surgieron en la Colonia de Molochna (*Molotschna*). Pero cada grupo tenía una manera muy suya de abordar diferentes cuestiones como la educación, el gobierno local y la vida de pueblo.

En las décadas tras su asentamiento inicial en el Oeste en los años

1870, esta diversidad no hizo más que aumentar cuando muchos menonitas se volvieron a mudar, abandonando las granjas de Manitoba o Kansas en busca de nuevas regiones fronterizas. Generalmente los menonitas emprendieron estas migraciones secundarias con el solo motivo de procurarse tierras para la siguiente generación, aunque algunos también pretendían un aislamiento aún mayor en relación con el mundo exterior, mientras otros buscaban mejores tierras en climas más templados. Los menonitas en Estados Unidos se mudaban hacia el oeste, sin ir lejos de sus asentamientos originales en el este de Kansas y en Nebraska, a las planicies semiáridas de Colorado en 1889 y a Montana y el oeste de Kansas en 1903. Al mismo tiempo llegaron menonitas a la costa oeste, alcanzando la región de cultivo de árboles frutales alrededor de Salem, Oregón, para 1887 y mucho más numerosamente a los distritos templados alrededor de Fresno, California para 1897.[6] También viajaron hacia el sur, a las tierras del «Territorio Indio» de Oklahoma en 1889 y pocos años después a las tierras de explotaciones ganaderas de Texas[7]; y hacia el norte, a las praderas de Canadá.

Los menonitas canadienses también se mudaron hacia el oeste en los años 1890, desde Manitoba a las inmensas praderas del Noroeste, región de la que se crearon las provincias de Saskatchewan y Alberta en 1905. A finales de los años 1920 estos menonitas, junto con los recientemente llegados *Russländer*, menonitas de la Unión Soviética, también colonizaron en la región de praderas de los parques del norte, así como en las tierras fértiles del valle del río Fraser, en el suroeste de Columbia Británica.

En ambos países, las gentes autóctonas fueron recluidas en «reservas» para dejar sitio a granjeros blancos.

Así como los menonitas estadounidenses cruzaban sin reparos la frontera internacional hacia el norte, los menonitas canadienses la cruzaban hacia el sur, mudándose a Texas, Kansas, Oregón, California y el oeste de Kansas. La más importantes de las migraciones canadienses hacia el sur fue la reubicación —durante los años 1920— de 6.000 menonitas conservadores de Saskatchewan y Manitoba en los valles semiáridos de los estados de Chihuahua y Durango, en el norte de México; otros 1.800 menonitas se reubicaron en el distante Chaco paraguayo.

Estas migraciones no fueron nunca sencillamente reinstalaciones geográficas, sino auténticas migraciones impulsadas por la cultura y la fe de los menonitas. Los asentamientos del siglo XVIII en el este de Norteamérica, así como los asentamientos en el Oeste que empezaron en 1871, estaban vinculadas culturalmente, en el sentido de que eran familias de granjeros que sentían que su vocación era sagrada y que sus comunidades rurales eran lugares de unidad cristiana. Como ha opinado el historiador Theron Schlabach, esta vocación no se interpretó como «un apego a una tierra santificada», que hubiera hecho que los menonitas se quedasen permanentemente en un solo lugar, sino que les permitió mudarse con facilidad por cuanto podían «llevar su propio estilo de arraigo consigo cuando se mudaban». Sus comunidades no requerían un territorio en particular; solamente unas fincas que labrar y una red estrecha de correligionarios.

Los menonitas también se mudaban porque habían aprendido una cultura de migración de sus antepasados anabautistas, que habían emprendido mudanzas en diferentes formas desde el siglo XVI, enseñando que el cristiano verdadero era un forastero y un peregrino en este mundo. Un último factor que estimuló las migraciones frecuentes, fue el sistema de heredar tan notablemente igualitario de los menonitas. Una de sus consecuencias fue fomentar el desplazamiento de los jóvenes. Este sistema de heredades tendía a la fragmentación de las fincas, con lo que la explotación agropecuaria se volvía insostenible en las comunidades ya altamente pobladas; pero con la venta de estas parcelas en esos distritos —donde valían mucho—



La familia de Jacob J. Dyck, del pueblo de Bergthal, Saskatchewan, posa para una fotografía a principios del siglo XX. Bergthal fue uno de docenas de pueblos de granjeros menonitas fundados en las praderas de Saskatchewan en los años 1890 y posterior. Aunque los menonitas de primera generación procedentes de Rusia en el oeste de Canadá vivieron en casas pegadas al granero conforme a la tradición europea, los de segunda generación, como esta familia Dyck, construyeron al estilo de sus vecinos canadienses ingleses, donde las casas podían tener verandas y los graneros, casi o del todo separados de la casa, se pintaban de rojo.

«los jóvenes podían generar dinero suficiente para invertir en lugares nuevos» en tierras menos caras.[8]

Los menonitas también se mudaban porque eran ciudadanos de Estados nacionales que animaban esa clase de reubicación. Sus traslados eran parte de un fenómeno realmente mundial, la «creación» cultural de tierras agrarias. En Sudáfrica, Nueva Zelanda y Australia, las pampas de Argentina, las estepas de Siberia y el interior de Norteamérica, se crearon «nuevas Europas» cuya orientación era la explotación agropecuaria, en medio de un frenesí de adquisición de tierras de labranza.

El historiador John Weaver describe un desplazamiento mundial de granjeros europeos «de pocos medios» que invadieron tierras de caza de gentes nómadas, justificando ese desplazamiento con alegatos de que sus tecnologías y ciencias superiores daban más «valor» a las tierras, o que este despojo de tierras fomentaba la expansión del cristianismo. En la mayoría de los casos la tierra se subyugaba plenamente mediante un reconocimiento topográfico y la creación de mapas, con lo que se transformaba en un bien legal que se conocía como frontier (región fronteriza), *settlement* (asentamiento) o *pioneer district* (distrito pionero). Las parcelas cuadradas de media milla de lado con líneas de ajuste en Kansas y Manitoba, el alambre de espinos en Texas y Saskatchewan, los pozos de riego en California y Alberta y la plantación de multitud de

plantas europeas, todo ello hacía que la marcha de los granjeros sobre la faz de las interminables praderas estadounidenses y canadienses pareciera algo natural, hasta predestinado.[9]

Los gobiernos nacionales supervisaban esta línea móvil de asentamientos, interesados en la expansión de sus economías de mercado. Diferentes hitos tanto en Canadá como en Estados Unidos dieron mayor impulso a los granjeros. En 1865 la larga y sangrienta Guerra Civil terminó en Estados Unidos, trayendo paz a una nación dividida; y en 1867 los ingleses y franceses se unieron para crear el Dominio de Canadá, biblingüe pero unido. Ambos gobiernos nacionales hablaban, con confianza, de la guía divina. El término estadounidense «destino manifiesto» valió para explicar las medidas violentas empleadas para suprimir la resistencia de los pobladores autóctonos americanos, mientras que en Canadá un alegato de «dominio desde un mar al otro» justificó que se despachara la Policía Ecuestre del Noroeste (*North West Mounted Police*) y las duras negociaciones para establecer tratados con los pueblos autóctonos en ese dominio.[10]

En ambos países, las gentes autóctonas fueron recluidas a «reservas» para dejar sitio a granjeros blancos. En los Estados Unidos los americanos originales, guiados por líderes notables como Toro Sentado, fueron derrotados tras una serie de sangrientas Guerras Indias —que produjeron sufrimientos horrendos, entre ellos masacres y cambios múltiples de región asignada— antes de desembocar en una existencia ruinosa en reservas.[11] En Canadá una negociación más ordenada de tratados precedió al establecimiento de «Reservas Indias» aunque aquí también resistieron las gentes autóctonas, aliadas con los *métis* o mestizos, especialmente donde el río Saskatchewan en 1885. Cuando fueron derrotados por la milicia canadiense Louis Riel, el líder *métis*, fue ahorcado por traición en Regina, mientras que el famoso líder autóctono Oso Grande fue arrestado, y rapada su larga melena, condenado a cadena perpetua en Winnipeg.[12]

A la par con la conquista armada de las gentes autóctonas, hubo leyes que privilegiaban a las familias de granjeros blancos. En los Estados Unidos, la *Homestead Act* de 1862 prometía a cada familia de granjeros una finca de un cuarto de milla cuadrada (64 hectáreas); en Canadá, la *Dominion Lands Act* de 1872 copió el sistema estadounidense con unas pocas modificaciones. Ambos países se apresuraron a

construir ferrocarriles, completando Estados Unidos su primera vía transcontinental en 1869 y Canadá su Ferrocarril *Trans Pacific* en 1885.

Estos instrumentos de colonización occidental fueron tan eficaces que cuando llegaron los inmigrantes menonitas a Estados Unidos desde Rusia en los años 1870, pasaron de largo las tierras fértiles de Ohio, Indiana, Illinois y Iowa, para unirse al gran movimiento de gentes que se internaban en las regiones fronterizas siempre en expansión hacia el Oeste. En Canadá, los menonitas de Rusia tomaron tierra en la ciudad de Quebec, para embarcarse en trenes hacia el sur de Ontario y cruzar al lado oeste de los Grandes Lagos en vapores o en trenes estadounidenses, para dirigirse hacia el norte en vapores fluviales, evitando así los 1.500 km del Escudo Canadiense, de roca granítica y lagunas. En ambos países, menonitas nacidos en suelo americano, desde Ontario en el norte hasta Pensilvania y Virginia al sur, también se valieron de la oportunidad de migrar hacia el Oeste, al interior y hasta la costa oeste.

En el aislamiento de estos distritos del Oeste, los inmigrantes menonitas creían vivir desligados de las convulsiones del mundo exterior, problemático. Los hechos indican, sin embargo, que fueron sencillamente parte de una empresa nacional y mundial que estaba dando una nueva forma al mundo del que tanto pretendían aislarse.

La dinámica de la fe

Según los menonitas iban penetrando hacia el Oeste de Norteamérica, fue en aumento la diversidad dentro de la comunidad general de la región fronteriza, y esto es porque en los cimientos de cada uno de estos asentamientos había una fe religiosa dinámica. En la mayoría de los casos los recién llegados no tardaban en organizar sus congregaciones y dar inicio a sus reuniones de culto; al principio en graneros o pajares o a la intemperie, después en edificios blancos y sencillos que empezaron a florecer por la campiña. La fe daba forma a su cosmología mediante las historias bíblicas que se contaban repetidamente, donde Dios guiaba a su pueblo y los protegía, galardonando el sacrificio y la fidelidad.

Sus propios escritos dan a entender un pueblo devoto que daba gracias a Cristo por el sacrificio de su muerte y creía que las enseñanzas de Cristo sobre el amor, la paz y la humildad podían realizarse en esta

vida presente. Sin embargo, si bien la fe religiosa unía a los menonitas, también podía dividirlos, especialmente en las cuestiones de qué es lo que significaba seguir a Cristo en su paz y humildad. Esta dinámica de la fe dio forma a los asentamientos nuevos de los menonitas en el Oeste.

La fe estaba en los cimientos de la importante comunidad menonita de Manitoba fundada en las décadas de 1870 y 80, aunque su formación se suele describir en términos económicos Aunque la economía relativamente primitiva de Manitoba en la década de 1870 y sus inviernos de una dureza legendaria dejaban mucha tierra libre para colonizar —un reclamo para colonos de pocos medios— una motivación preponderantemente religiosa movió a estos menonitas a escoger Canadá antes que Estados Unidos. Una carta de junio de 1873 del gobierno canadiense a los menonitas —carta que no tardaron en elevar a la mítica como su especial *Privilegium*— les prometía exención oficial del servicio militar a perpetuidad y grandes extensiones de territorio en «reserva» exclusiva para menonitas durante veinte años.

Fuertes convicciones religiosas cimentaron los asentamientos en Manitoba, pero también los convulsionaron.

Los líderes menonitas enfatizaron que la cabeza del Estado canadiense era la monarca británica, la legendaria reina Victoria, lo cual en sus mentes indicaba un gobierno debidamente ordenado bajo Dios. De manera que cuando el Gobernador General de Canadá, Lord Dufferin, visitó la Reserva Oriental de los menonitas en 1877 y les reconfirmó su exención militar «bajo la protección de la constitución británica», los ancianos de los menonitas respondieron «con gratitud [por cuanto] reconocemos vuestra protección paterna» y «rogamos a Dios que vuestra Excelencia y su Majestad seáis bendecidos».

En las palabras del historiador Adolf Ens, los menonitas de Manitoba preferían «ser "súbditos" de la corona británica, que "ciudadanos" de una nación nueva».[13] Como también en el Oeste estadounidense, la mayoría de los menonitas de Manitoba ignoraban las urnas electorales, a la vez que sentían que era su privilegio ordenado por Dios hacer apelaciones directas a la *hohe Regierung* —la autoridad ejecutiva más alta—, el primer ministro nacional o el canciller provincial.[14]

Los líderes religiosos de cada una de las tres agrupaciones eclesiales menonitas —los Vieja Colonia (o *Reinländer*), los Bergthaler y la pequeña Kleine Gemeinde— hablaban abiertamente de cómo Dios había guiado a sus respectivas congregaciones hasta Canadá. En 1875 el obispo Peter Toews de los Kleine Gemeinde exhortó a su congregación a observar cómo en la mudanza transatlántica, «os guio la mano del Señor».[15] Se despidió de las autoridades rusas recordándoles que «es vuestro deber sagrado preservar y aferraros a la fe de nuestros padres [...] para andar en las huellas de nuestro Señor Jesucristo».[16] La migración había sido nada menos que un acto de «seguir a Cristo».

El obispo Johan Wiebe de los menonitas Old Colony (Vieja Colonia), mucho más numerosos, adoptó un tono idealista al dirigirse a una reunión histórica de organización eclesial en las riberas del río Red en 1875. Vislumbraba «un orden enteramente diferente del que [...] estábamos acostumbrados en Rusia, para tratar todas las cuestiones de acuerdo estricto con el evangelio, [...] la enseñanza de Cristo que recibieron los apóstoles del Señor hace más de 1.800 años».[17] Al entender de Wiebe, en Canadá la iglesia sería una vez más la institución medular de la comunidad.

Algunos años después, el obispo Gerhard Wiebe de la congregación

Bergthaler, también recordaba la migración a Canadá en términos de la fe. Su metáfora para la mudanza desde Rusia a Canadá fue la migración de los israelitas desde Egipto a Canaán. En toda ocasión «el enemigo inicuo» —el nacionalismo y el secularismo— había socavado «el amor sincero y puro» de la congregación, pero «el Señor nos ha conservado unidos en amor y armonía gracias a su Santo Espíritu».[18]

La migración menonita a Manitoba se ha descrito como «la búsqueda de una utopía», con referencia exagerada a las esperanzas e ideales de la comunidad.[19] El emplazamiento de los menonitas en dos grandes territorios, las Reservas Oriental y Occidental del río Red, permitió un trasplante completo de las antiguas costumbres. En cada lugar los recién llegados volvían a establecer su sistema de pueblos del «viejo mundo», que más o menos ignoró el sistema altamente individualista de colonización americana. Este antiguo sistema de pueblos permitía a las familias vivir en proximidad y también tener sus tierras comunales, con unas praderas de pastura a disposición de todos los vecinos, para

dividir el resto en parcelas estrechas, de tal suerte que cada familia poseyese iguales cantidades de tierra regular y buena y de la más fértil.

Las congregaciones también restablecieron con rapidez la gama entera de instituciones de comunidad exclusivamente menonitas: agrupaciones regionales, concejos de pueblo, juntas escolares, agencias de seguro contra incendio y la indispensable *Waisenamt*, el cuerpo que aseguraba la distribución equitativa de la tierra de labranza entre todos los hijos —varones y mujeres— cuando la defunción de padre o madre. De estas maneras los granjeros en ambas Reservas, la Oriental y la Occidental, pretendían un autogobierno completo.

Fuertes convicciones religiosas cimentaron los asentamientos en Manitoba, pero también los convulsionaron. Al cabo de una década después de llegar, algunas familias empezaron a abandonar los pueblos agrarios, un acto al que algunos de los ancianos se opusieron vigorosamente, como expresiones de individualismo y codicia.[20] Otro tema controvertido se presentó cuando el gobierno provincial emprendió la introducción de gobiernos municipales en ambas Reservas.

Una cuestión que afectó especialmente a los menonitas de la Reserva Occidental fue que el educador menonita estadounidense H. H. Ewert fundase en el pueblo de Gretna una escuela progresista para formación de maestros. El resultado fue que la iglesia de Vieja Colonia, de corte tradicional, perdió la mayoría de sus miembros más progresistas, que se sumaron al grupo Bergthaler, más abierto. Pero el propio grupo Bergthaler también se dividió sobre el tema de la escolarización, cuando la mayoría de sus miembros la abandonaron para formar la nueva iglesia Sommerfelder, más conservadora. No queriendo quedar identificada con los progresistas, la Iglesia Bergthaler de la Reserva Oriental se cambió el nombre, a Iglesia Menonita Chortitzer. Al final la numerosa agrupación Bergthaler acabó dividida en tres: el retazo progresista Bergthaler y dos grupos conservadores más grandes, los Sommerfelder en la Reserva Occidental y los Chortitzer en la Reserva Oriental.

La llegada a Manitoba de ministros de Kansas y Minnesota agudizó las tensiones para algunos, aunque trajo paz personal a otros. Las visitas del predicador de avivamiento John Holdeman en 1879-1881 trajeron un mensaje de nacer de nuevo y «el verdadero linaje histórico», que dejaron tras sí una iglesia Kleine Gemeinde hondamente



Una reunión de la congregación de Hermanos Menonitas Rosehill en Munich, Dakota del Norte, a principios de la década de 1900. La Iglesia Rosehill celebraba dos encuentros grandes por año: un *Kinderfest* o día de los niños el 4 de julio y un día de Siega y Misión en el otoño. En ambos eventos se servían comidas preparadas conjuntamente por varones y mujeres.

dividida. La visita de Heinrich Voth en 1884 creó una sección canadiense de los Hermanos Menonitas al atraer a muchas personas de las congregaciones Sommerfelder con un mensaje de certeza de ser salvos, sellada al rebautizarse por inmersión.[21] En 1896 H. T. Fast y Aron Wall, tras «predicar el arrepentimiento y perdón de pecados», contribuyeron a formar una congregación vinculada con la Iglesia Bruderthaler, basada en EEUU, conocida a la postre como los *Evangelical Mennonite Brethren* (Hermanos Menonitas Evangélicos).[22] Estos mensajes cargados de emoción desembocaron frecuentemente en discordia, especialmente en el seno familiar; pero los sermones también producían un nuevo compromiso con la fe, fusionando muchas veces enseñanzas antiguas y novedosas, sin dejar de mantener una firme identidad menonita.

En los Estados Unidos la vida religiosa no fue menos dinámica. Aunque se podría contar esta historia de colonización en términos económicos —sin que faltasen las negociaciones de los menonitas con el Ferrocarril Santa Fe o la importancia de que importasen la variedad de trigo de molienda *Turkey Red*[23] — los historiadores han opinado

también que a estos colonos no los motivaba sacar el máximo de renta económica, mientras que la mayoría de sus eventos sociales «estaban relacionados de alguna forma con la iglesia local».[24]

Si es que hubo alguna diferencia entre las regiones fronterizas de Estados Unidos y Canadá, consistió en que aquellas atrajeron una proporción más elevada de menonitas abiertos a lo moderno que éstas. Como ha argumentado el sociólogo Rodney Sawatsky, en comparación con el Oeste de Canadá, los menonitas en el Oeste de EEUU tendían a enfatizar más una fe individualista, con organizaciones religiosas estructuradas de una manera más formal.[25] Los menonitas de Kansas, por ejemplo, se organizaron como convenciones de iglesia, federaciones de congregaciones que no se consideraban parte de una única congregación o *Gemeinde* y por consiguiente, no exigían una conformidad absoluta, bajo un mismo obispo. El Medio Oeste estadounidense conoció también, por supuesto, sus conflictos; pero tendían a expresarse como debates y no como cismas.

La más numerosa de las distintas agrupaciones eclesiales, los menonitas Kirchliche, se amalgamaron muy pronto con la Iglesia Menonita de Convención General (CG), de corte progresista, fundada en el Medio Oeste estadounidense en 1860 por inmigrantes suizos y alemanes del sur, para adaptarse a la diversidad entre colonos relativamente progresistas en la región fronteriza. Si bien los menonitas en Kansas organizaron al principio su propia Convención de Kansas, para 1892 este cuerpo había evolucionado a Distrito Oeste de la Convención General.

El bloque más importante de iglesias dentro del Distrito Oeste fueron las congregaciones Alexanderwohl, de la Colonia de Molochna (*Molotschna*) en Rusia; algunas de estas congregaciones siguieron al obispo Jacob Buller para colonizar en tierras del Ferrocarril Santa Fe al norte de Newton, Kansas; otros siguieron al obispo Dietrich Gaeddert a tierras al oeste de Newton. Otros grupos más pequeños también se sumaron a los CG. Entre ellos los menonitas neerlandeses y suizos procedentes de Volinia y Galicia (de Ucrania) y algunos menonitas llegados directamente desde el sur de Alemania y desde Suiza.[26] Uno de los más fuertes de estos grupos menores constituyentes fue la congregación de menonitas prusianos, llegados desde Prusia Occidental. El historiador John Thiesen opina que los prusianos de Kansas

pudieron parecer un poco estirados; «se los tenía por más ricos que los otros menonitas, seguramente con educación superior y más cultos»; y sin embargo participaron con ánimo en la nueva unión.[27]

Los líderes de la iglesia CG debatieron sin prejuicios problemas sociales fundamentales. Como observa el historiador James Juhnke, «citaban la Biblia con buen efecto» e invocaban «la autoridad de Menno Simons».[28] Hasta el cambio de siglo cuestionaron la moralidad de adoptar la ciudadanía estadounidense —ante lo cual la mayoría dudó— y ejercer el voto.[29] Una opinión, expresada en 1877 por el líder de la iglesia prusiana Wilhelm Ewert, apeló a los menonitas a dejar de equiparar a Estados Unidos con «el mundo». Él sostenía que Estados Unidos no era «esa criatura hostil que sirve a las órdenes del príncipe de las tinieblas contra Dios», sino un auténtico promotor del cristianismo.[30]

Wilhelm Ewert apeló a los menonitas a dejar de equiparar a Estados Unidos con «el mundo»; Samuel Haury entendía que no existe tal cosa como «un Estado auténticamente cristiano».

Una opinión contraria fue la que sostuvo en 1894 Samuel S. Haury, que había sido misionero con las gentes arapajó y cheyenne, bajo la mirada atenta de los agentes federales para asuntos «indios». «El principio de indefensión voluntaria —argumentó— es un amor sacrificado, la esencia del cristianismo»; con lo cual entendía que no existe tal cosa como «un Estado auténticamente cristiano».[31] Lo que había de ser un debate de muy larga duración en los Estados Unidos, tuvo una aparición temprana.

Los líderes de Kansas debatieron también sobre la educación y sobre el avivamiento religioso. El historiador Dennis Engbrecht enfatiza las cuestiones de las escuelas, las reuniones de avivamiento sin problemas la escuela pública en lengua inglesa de tres meses durante el invierno, coincidiendo en que había que «estar activos en el Reino de Dios» pero «también entre la población de habla inglesa».[32] Bastaba con una «instrucción religiosa [...] en lengua alemana» en la primavera —sostenían— para conservar en la fe a los hijos.[33] Con todo, la cuestión de la educación dio lugar a debate. La fundación del Seminario Halstead (una escuela para formación de educadores) en 1883 y de

Bethel College (Escuela Universitaria Bethel) en 1893, se dijo que había suscitado «recelos respecto a la educación superior» y un cierto temor de que los jóvenes estaban asimilando «cualquier cosa que fuese americana».[34]

Se suscitó después un debate encendido sobre los méritos de las reuniones de avivamiento, cargadas de emoción.

Se suscitó después un debate encendido sobre los méritos de las reuniones de avivamiento, cargadas de emoción. Estos cultos se celebraban típicamente todas las noches a lo largo de varias semanas en carpas enormes, con el apoyo de reuniones caseras de oración que no contaban con el visto bueno oficial de la iglesia.[35] Quienes las apoyaban veían en ellas el rechazo de «un formalismo gastado», mientras que sus detractores veían una variedad particular de «religión fronteriza» conducida por predicadores enfebrecidos y rebeldes.[36] La mayoría de los menonitas de Kansas se mantenían firmes en cuanto a la autoridad de la Biblia, así como otras dos cuestiones: la necesidad de apoyar la misión entre las gentes cheyenne y arapajó en Oklahoma, así como la naturaleza engañosa de la agitada «controversia entre modernistas y fundamentalistas, de nulo interés para la mayoría del pueblo menonita en Kansas».[37]



Este edificio de tepes fue uno de los lugares tempranos de reunión para la Iglesia de Hermanos Menonitas en Kirk, Colorado.

A los bordes de esta constelación principal de CG, existían muchos grupos más pequeños que se identificaron con un espíritu de avivamiento, evangelización y «nacer de nuevo». El más numeroso y más progresista fue la denominación de Hermanos Menonitas (HM). Enfatizaban una fe personal y gozosa, una doctrina premilenialista sobre el fin de los tiempos (que enfatizaba el pronto regreso de Cristo) e insistían que la forma del bautismo es por inmersión. En 1879 la convención se volvió a establecer, ahora en Estados Unidos, cuando llegaron desde Rusia dos de sus ancianos principales: Abraham Schellenberg, de Buhler, Kansas y J. J. Regier, de Henderson, Nebraska. Con el tiempo el grupo acabó bastante identificado con el pueblo de Hillsboro, Kansas, donde en 1908 los HM establecieron Tabor College (Escuela Universitaria Tabor).

Un segundo grupo, los Hermanos Menonitas Krimmer, guiados por Jacob A. Wiebe, tenía sus raíces en Crimea (en Rusia) y combinó métodos de avivamiento con viejas ideas de cohesión comunitaria y un estilo de vida sencillo. Enfatizaban el arrepentimiento personal, la oposición a fumar y un bautismo de inmersión de frente. Eran conocidos por irradiar «una atmósfera de perdón y amor».[38]

Un tercer grupo afecto al avivamiento, la Iglesia de Dios en Cristo Menonita —o menonitas Holdeman— fue el más conservador de los grupos de corte pietista. Surgidos en Ohio, su fundador John Holdeman se esforzó por llegar a los menonitas pobres de Kansas procedentes de Volinia (en Rusia) y atrajo muchos seguidores entre los de Hillsboro e Inman, Kansas. La predicación de Holdeman sobre nacer de nuevo, un atuendo sobrio y conservador, la iniquidad de la usura, y el linaje histórico «verdadero» a partir de la iglesia primitiva en el libro de los Hechos, parece ser que tuvo especial gancho entre los grupos pequeños y desarraigados.[39]

Fuera de Kansas, existió una variedad de agrupaciones eclesiales pequeñas desde las pietistas hasta las comunalistas, desde las progresistas hasta las tradicionalistas. La más expansiva fueron los Bruderthaler (conocidos a la postre como *Evangelical Mennonite Brethren*, Hermanos Menonitas Evangélicos), que se establecieron en Mountain Lake, Minnesota y Henderson, Nebraska. El grupo de Henderson se inició cuando Isaac Peters, enfatizando «un nuevo nacimiento y una vida separada», impulsó a un grupo a apartarse de la iglesia menonita

principal. Los Bruderthaler rechazaban el uso del «tabaco en todas sus formas, los instrumentos de música, la mundanalidad en el atuendo, los juramentos, [...] pleitos en los tribunales [...] y la posesión de armas de fuego».[40]

Entre las agrupaciones más conservadores se encontraron los huteritas Prairieleut del sudeste del Territorio Dakota. Se oponían a la idea de comunalismo que definía a la mayoría de los huteritas —los Lehrerleut, Dariusleut y Schmiedeleut— para reconocer la validez de la economía de granjas familiares individuales. Sin embargo se distinguían por los vestidos de tonos oscuros de las mujeres, las barbas para los varones, y el conocimiento de la historia de los huteritas, así como un dialecto austrobávaro.[41] Otro grupo pequeño y conservador, los menonitas Kleine Gemeinde, se asentaron en el condado de Jefferson, Nebraska, y mantuvieron vínculos con la iglesia análoga en Manitoba.

Experiencia local de la fe

Las historias de todos estos grupos diferentes esbozan una historia eclesial institucional de la comunidad menonita y anabautista en general, en las regiones fronterizas. De igual importancia fue la dinámica de la fe a diario que existió a nivel local, en una multitud de congregaciones y hogares, en el seno de docenas de pueblos y condados. Mujeres y varones, niños y ancianos, todos expresaban esta fe. Trasmitía los aprendizajes arrancados de la lectura informal de la Biblia y de conversaciones, sueños y visiones. Hablaba de seguir a Jesús pero también de saberse impulsados por el Espíritu, atormentados por el diablo y consolados por ángeles. Dios era el creador y sustentador de la vida, pero era también capaz de disciplinar al pueblo de Dios mediante desastres naturales o enfermedad.

Los menonitas hablaban también de un amor cósmico, de sentimientos de generosidad desbordante, de pecados perdonados, cuerpos curados y un futuro eterno. Esta fe parecía especialmente pronunciada en la región fronteriza, un lugar donde cabían no sólo la esperanza y expectación sino también el temor, la incertidumbre y el desarraigo. Fue en los lugares pequeños, lejos de los centros principales de Kansas y Manitoba —en pequeñas comunidades muy unidas en Minnesota, Nebraska, Dakota del Sur, Oklahoma, Saskatchewan, Alberta, Columbia Británica y California— que estas expresiones de fe se tendieron a documentar con mayor claridad.

La fe al nivel local fue expresada por mujeres tanto como varones, aunque no conste con igualdad en la documentación escrita. Una historia oficial, institucional, de los menonitas de Mountain Lake, Minnesota, sentencia con autoridad que: «En 1888 había tres iglesias bien organizadas en nuestra comunidad» y pasa a describirlas: dos iglesias Kirchliche, lideradas por Aron Wall, «un hombre de voluntad serena» y Gerhard Neufeld, «firme como un roble» y «de gran corazón», y además una iglesia de Hermanos Menonitas bajo el liderato de Heinrich Voth, «varón de celo evangelizador».[42]

Sin embargo este documento no menciona en absoluto el animado cuerpo de mujeres enérgicas, personas que carecían de títulos oficiales en la iglesia. La doctora («Frau») Neufeld, «comadrona y médica, cuyos servicios se requerían por todas partes», era la más conocida.[43] Suzanna Ediger Balzer, que en 1877 llegó a Mountain Lake con Jacob su esposo, un ebanista, había obtenido una educación aquilatada en Gnadenfeld, Colonia de Molochna (*Molotschna*), Rusia. Por consiguiente, «se ocupó mucho de la educación de los niños de la comunidad» y cedió «el salón de su casa para aula de escuela, donde su hija Anna ejerció de maestra». Hasta parece que la emprendedora Suzanna se las ingenió para casar a su hija Anna con el otro maestro, Jacob Bergen.[44]

Maria Buhler Penner, que llegó a Mountain Lake en 1875 con su esposo Abram —que abrió una tienda— siempre «tenía lugar para cualquier forastero que llegaba al pueblo». Maria también fue notable por ser la primera directora de pompas fúnebres en la iglesia Bethel y la primera presidenta del círculo de costureras.[45] Su hija Aganetha recordaría después las muchas canciones que Maria Penner enseñó a sus hijos a cantar, especialmente la canción de cuna alemana: «Buenas noches, buenas noches, otro día ha terminado; Padre perdona nuestros pecados y que hallemos tu gracia y guárdanos; buenas noches, buenas noches».[46] Pocas mujeres hallan mención en la documentación oficial; sin embargo su influencia, según al recuerdo intergeneracional de las familias, fue muy profundo.

La fe a nivel local era también una fe sentida que podía expresarse, según el caso, como esperanza, angustia o generosidad. Desde Henderson, Nebraska, nos llega la historia de cómo empezó la iglesia local de Hermanos Menonitas por los esfuerzos de dos hombres laicos, no

ordenados, llamados Henry Nickel y Peter Regier. Sintiendo «un empujón en el espíritu» en 1877, empezaron a hacer las rondas de la comunidad. A pesar de deberes familiares y tormentas de nieve visitaron a sus vecinos en busca de «cualquiera oveja perdida de la Casa de Israel que viviera en estas partes».[47] Descubriendo una dispersión de familias menonitas de igual parecer, hallaron que «sus corazones se fundían en un mutuo amor por Jesucristo».[48] Para 1878 sus esfuerzos habían desembocado en la formación de una nueva congregación, que para 1885 contaba con 200 miembros. Aquí los miembros estudiaban la Biblia, se pedían unos a otros perdón y practicaban el «ósculo de reconciliación».

Pero en Henderson al gozo podía seguir a veces la angustia mental, el duelo y la lucha por conseguir perdonar. En un caso especialmente difícil que data de octubre de 1889, Peter Nachtigal, un niño de 7 años, recibió un disparo accidental de bala del hijo de 17 años recientemente bautizado de un ministro, dejando a la familia y a la congregación entera sumida en angustia. La iglesia perdonó al padre de Peter, hondamente acongojado, la posesión prohibida del revolver cargado. Pero la madre del fallecido tardó meses en conseguir perdonar y estar dispuesta a «compartir con él [el joven que disparó el arma] la Comunión de la Mesa del Señor».[49] Los miembros de esta comunidad medían la salud espiritual de su comunidad por el metro llano del amor y el perdón.

Las expresiones cotidianas de fe en las comunidades menonitas y anabautistas en general se vieron afectadas a menudo por conflictos que enfrentaban entre sí a los miembros de diferentes grupos eclesiales. En Yankton, Dakota del Sur, surgió una situación especialmente dinámica por la proximidad estrecha de los huteritas *prairieleut*, con fincas particulares de familia, con los muy convencidos huteritas de vida en comunas, así como con los Hermanos Menonitas Krimmer (KMB, por sus siglas en inglés), mucho más integrados en la sociedad en general.

Las expresiones cotidianas de fe se vieron afectadas a menudo por conflictos.

Desde luego que los granjeros *prairieleut* estaban firmes en su fe. El historiador Rod Janzen escribe que «muchas veces sentían una especial cercanía de Dios», especialmente cuando estaban labrando la tierra,

donde «tenían mucho tiempo para meditar en silencio» y maravillarse ante «la voz derramada de lo sobrenatural».[50] A pesar de ello los *prairieleut* eran objeto frecuente de críticas de parte de sus primos huteritas de comuna, que les reprochaban vivir «afuera en la estepa», «fuera del arca», incapaces de comprometerse con «la auténtica vida cristiana de Gelassenheit» en su colonia. Las invitaciones con sentimiento de los huteritas de comuna a los *prairieleut* a que volvieran al redil, a veces consiguieron conversiones pero a menudo desembocaron en divisiones familiares muy dolorosas, así como una mezcla de «decisiones con preocupación, gozo y pesar».[51]



Lizzie y Lydia Waldner, jóvenes de los prairieleut cerca de de Langham, Saskatchewan, en 1915. Aproximadamente un tercio de los huteritas que llegaron a Norteamérica optaron por vivir en comunas. El resto se instaló en fincas de familia en las praderas (prairie) y de ahí que se conocen como prairieleut. Algunos prairieleut se afiliarían con los menonitas de Convención General pero otros muchos —entre ellos los de Langham— se integraron en los Hermanos Menonitas Krimmer.

Desde el margen contrario de los *prairieleut* les llegaba otra voz, diferente. Los predicadores de avivamiento de los KMB, que hablaban de una «certeza de ser salvos» les ofrecían rebautizarse «auténticamente», por inmersión, y cantaban himnos de humildad tales como: «Oh, quien pudiera no ser nada por mi Señor».[52] Los miembros de los *prairieleut* a veces agonizaron sobre cuál iglesia era la correcta —si los propios *prairieleut*, los KMB o los huteritas de comuna— y buscaron



La familia *Magpie* (Urraca), menonitas tempranos de los Cheyenne del Sur en Oklahoma, hacia 1890.

guía divina. John Tschetter halló su respuesta cuando, mientras oraba «en el pozo oscuro», repentinamente se vio «iluminado por el amor de Dios»; Fred Waldner halló su respuesta en un sueño donde vio a Jesús «recuperando poco a poco la vida» en una casa de la Colonia Huterita de Bon Homme.[53] Para poder entender la fe a nivel local, importa menos cuál fue la decisión que adoptaron Tschetter o Waldner, que el proceso dinámico por el que consiguieron decidir.

Otra expresión local de fe se ve en la adquisición casi frenética de nuevas tierras donde construir comunidades de fe y asegurarse un medio de vida próximo a la naturaleza. Estas adquisiciones afectaron a la mayoría de los asentamientos, pero se puede ver con máxima claridad en la comunidad menonita de Oklahoma. Desde la perspectiva de otras décadas posteriores esta adquisición de tierras resulta problemática, por cuanto se produce en territorios que en su día el gobierno de Estados Unidos había concedido a perpetuidad a los pobladores autóctonos americanos.

El primer menonita atraído por Oklahoma fue el misionero Samuel S. Haury, que pasó el verano de 1877 en la reserva de los cheyenne y

arapajó. Tres años después, él y su esposa Susanna regresaron, para abrir «la primera obra misionera de todos los menonitas en EEUU».[54]

Pero la mayoría de los menonitas en Oklahoma llegaron por la Ley Dawes de 1887, que arrebató el territorio de Oklahoma a los pobladores autóctonos, a fin de abrir el estado para colonos blancos. En 1889 y 1893, los menonitas se encontraron entre las decenas de miles de colonos que participaron en lo que se denominó «Carreras por tierras», donde se emprendía una carrera desde la frontera del estado en un momento indicado, hasta el centro del estado para reclamar una «sección de cuarto [de milla cuadrada]» de tierra de labranza por un precio puramente simbólico.

Estas Carreras parecieron absolutamente providenciales a muchos colonos menonitas que escogieron Oklahoma. Aquí vieron una planicie abierta para familias trabajadoras, pobres y jóvenes, dispuestas a labrar tierras en una planicie fronteriza frecuentemente inhóspita —hasta violenta— y dispuestos a construir una comunidad menonita.[55] La Carrera de 1889, por ejemplo, brindó esperanza a la familia empobrecida de Kornelius y Aganetha (Ediger) Zielke, de Kansas, con sus dos hijos pequeños. Después que Kornelius y su cuñado, John Ediger, reclamasen sendas fincas para sus familias, volvieron jubilosos a Kansas a buscar a sus familias, regocijándose de que «el buen Señor los había protegido».[56]

Como muchas otras familias menonitas, los Zielke se mudaron más de una vez, principalmente por motivos sociales. En 1898 abandonaron la finca que reclamaron inicialmente —donde después se descubriría que había petróleo— para instalarse más hacia el oeste en la comunidad de Corn, con menonitas que hablaban el bajo alemán.[57] Con el paso de los años Oklahoma atrajo a muchos menonitas más, que frecuentemente adquirían a muy bajo precio tierras reclamadas inicialmente por otros, o bien como respuesta al llamamiento de misioneros menonitas residentes allí, para que se instalasen en proximidad.[58]

La fe local en la región fronteriza también se vio afectada por los conflictos que surgieron entre la comunidad menonita y los valores que ellos atribuían al mundo en general. En Saskatchewan, dos congregaciones conservadores trasplantadas desde Manitoba —los «Bergthaler de Saskatchewan» y los de Vieja Colonia— negociaron sus



Delegados y visitas en la Iglesia Menonita Alexanderwohl del condado de Marion, Kansas, en octubre de 1896, en un encuentro de menonitas de Convención General de todo el continente.

propias reservas de territorio en Swift Current y Hague, pero su nueva condición de aislamiento y comunidad estrechamente vinculada no les supuso ningún cambio.

Un factor de cambio fue ciertamente la proximidad de colonos menonitas progresivos desde Prusia Occidental y otros desde el Medio Oeste americano, que fueron elementos clave para el ensanchamiento de la comunidad menonita, lo cual se constata especialmente por el papel que desempeñaron en la fundación en 1903 de la Convención de Menonitas en Canadá, de corte integrador.[59] Algunos actos tempranos de cooperación indican cierta paz entre los grupos conservadores y progresistas. Hasta llegaron a compartir ministros. Los menonitas Bergthaler de Saskatchewan, por ejemplo, primero dependieron de líderes externos para sus bautismos primaverales, de parte de otros tradicionalistas como ellos desde Manitoba, como el obispo David Stoesz de la iglesia Chortitzer, pero también el obispo Peter Regier, menonita prusiano occidental.[60]

Los conservadores de Vieja Colonia y los Bergthaler de Saskatchewan, sin embargo, también se sintieron presionados por los progresistas en la región fronteriza de Saskatchewan, lo cual desembocó en conflicto amargo. En 1908, por ejemplo, a Kornelius Epp,

obispo conservador de los Bergthaler en Aberdeen, le pidieron que case a una pareja donde «el novio lucía corbata y camisa blanca y la novia, un traje elegante». Cuando Epp se limitó a denegar la invitación, el obispo se sintió tan rechazado por su congregación que se mudó con su familia al recientemente abierto —y más remoto todavía— distrito del río Carrot, al norte de las comunidades menonitas ya constituidas.[61]

Ese mismo año Johann Driedger, propietario de una tienda en el pueblo de Osler y miembro de la iglesia de Vieja Colonia, fue excomulgado por «falta de humildad» y por ignorar «la palabra de Dios». Su transgresión consistió en haber acusado al dueño de otra tienda de prender fuego a su tienda, la de Driedger, que no estaba asegurada. El castigo de Driedger consistió en una exclusión social absoluta que dejó su tienda en bancarrota, su familia apartada de la vieja iglesia y su reputación como un líder en la comunidad hecha añicos.[62] Por parafrasear un pasaje de la Escritura de cita frecuente, las reservas de territorio en Saskatchewan, que consistían de pueblos de granjeros y centros de servicio dominados por los menonitas, aseguraban que los menonitas «no estuvieran en este mundo», aunque por lo visto podían sin embargo «ser del mundo».[63]

Los miembros en las regiones fronterizas tenían cada cual «su propia forma de entender las cosas».

Parecidos conflictos culturales sobre cuestiones de estilo de vida afloraron en la región fronteriza de Alberta, un lugar que un líder temprano de la iglesia describió como «singularmente atractivo para personas vagabundas que iban «de aquí para allá por las planicies y las colinas [...] tan inestables como las olas del mar».[64] Estas idas y venidas parecen haber introducido toda una gama de ideas novedosas. Algunos de los colonos tempranos más notables eran gente de los Holdeman y Bergthaler de Manitoba, que se instalaron en Didsbury y Linden en 1905. Pero los primeros colonos de la Iglesia Menonita «antigua» que llegaron desde Ontario en 1889 y después desde Iowa, vinieron con ideas propias.

Desde luego que la región fronteriza tuvo sus momentos de paz. El joven obispo en ciernes, S. F. Coffman, llegó desde el este de Canadá en 1901[65] y describió en términos románticos cómo sus miembros

«acorralaban y marcaban el ganado», mientras él se daba largos paseos por la campiña «dibujando y escribiendo poesías».[66] Pero también describió una comunidad muy fragmentada, donde «a veces parece que casi todo el mundo tiene su propia forma de entender las cosas».[67]

El comentario se anticipaba a una conmoción que dejó al obispo Amos Bauman «silenciado», lo cual lo impulsó a dejar la iglesia menonita principal y afiliarse con los Hermanos Menonitas en Cristo, más dados a los avivamientos. Todo empezó cuando Bauman reprendió públicamente a las mujeres de su iglesia por lucir gorritos blancos tan pequeños que incitaban a los hombres a la lujuria. Por aquellos días también había criticado a otros miembros por negarse a adoptar la idea, nada tradicional, de un «segundo renacer» místico «a la santificación» después de su conversión inicial. Bauman al final fue apartado del ministerio por los demás ministros, pero su destitución trajo poca paz, en parte porque su remplazo, John K. Lehman, había sido acusado anteriormente de ir por ahí con su «"mundanal" conjunto de caballo y carruaje».[68] Los miembros en la región fronteriza parecían tener cada cual «su propia forma de entender las cosas».

Una nueva dinámica de fe apareció en la comunidad menonita en California. Los historiadores han descrito a veces California como un lugar atractivo por motivos económicos y materiales, ejemplificados en parte por la identidad de los primeros menonitas en el estado —Johannes Dyck y Joseph Summers— que se ganaron sendas fortunas en la afamada fiebre del oro de las décadas de 1840 y 50.[69] En cualquier caso, los primeros colonos menonitas llegaron con ideas religiosas expresadas con mucha firmeza, citando la Escritura y diversas imágenes bíblicas para invitar a otros a la costa oeste.

El historiador Brian Froese escribe que el inmenso Valle San Joaquín de California —un tipo de terreno desconocido para los menonitas del Medio Oeste— se describió con vocabulario religioso para que pareciera más hospitalario. En 1896, por ejemplo, David Goerz, un líder de CG, describió los sistemas novedosos de riego con referencia a Isaías 41 donde Dios promete «estanques de agua en el desierto y manantiales de aguas en la tierra seca».[70] Y cuando los primeros colonos empezaron a presumir de «la maravilla californiana» de producción de sus árboles frutales,[71] no tardaron en aparecer reproches basados en la Biblia. En una carta típica, J. M. Brunk, del

Este, critica en 1909 a los californianos su «moderno espíritu inquieto y de locura por la tierra, de la que nos hemos hartado de oír estos últimos años».[72]

Los californianos respondían con igual alarde de religión: no era la riqueza sino el clima que Dios dispuso, lo que los había atraído a la costa oeste; de hecho, el «clima soleado del estado nos regala la hermosura de la naturaleza de Dios».[73] Son numerosas las cartas escritas a la revista CG *The Mennonite*, que se hacían eco de esa idea. Una, por Sara Sprunger en 1905, anuncia «un tiempo cálido y soleado [...] los rosales en flor, niños que corretean descalzos, ventanas y puertas abiertas».[74] Cualquier menonita bien podía dar gracias a Dios por la naturaleza, especialmente en los climas más templados de Norteamérica.

Una fe puesta a prueba por el patriotismo

De todos los eventos que fueron críticos para dar forma a la cultura religiosa de los menonitas durante las dos primeras generaciones de su periplo en el Oeste, la 1ª Guerra Mundial fue sin lugar a duda el más importante. Aunque la guerra se combatió en Europa, Canadá y Estados Unidos se vieron arrastrados a participar en este conflicto sangriento que segó 65.000 vidas en Canadá y casi el doble en Estados Unidos. Los conflictos fueron «guerras totales» o guerras populares y



Objetores de conciencia menonitas durante la 1ª Guerra Mundial, reclusos en el Campamento de Detención Nº 1 de Camp Funston, Kansas. Desde la izquierda: Carl Schmidt, William P. Wiens, Pete Neufeld, Albert Unruh, John Andreas y Paul Bartsch.

como tales, se presuponía la participación activa de todos los ciudadanos. Los jóvenes debían responder al llamamiento a filas; y a todos los demás se les presuponía contribuir económicamente mediante la compra de bonos de guerra y pagando impuestos especiales de guerra.

Una fiebre de patriotismo se produjo en ambos países. En Canadá, los pacifistas se enteraron que no eran bien vistos poco después de la declaración de guerra en 1914. En 1916, por ejemplo, los Hermanos en Cristo cambiaron el lugar de su convención bienal, inicialmente proyectada al norte de la frontera, a Estados Unidos. Temían que los delegados estadounidenses provocasen problemas con comentarios «indiscretos» sobre la guerra en un contexto donde iban en aumento los caídos canadienses.[75] En los Estados Unidos, la fiebre patriotera explica su bandazo repentino en 1917 desde una neutralidad enfática, a una guerra santa exagerada contra Alemania. En este ambiente sobrecargado —a ambos lados de la frontera— tanto Canadá como Estados Unidos promulgaron leyes de servicio militar obligatorio en 1917. Los menonitas, hasta ese momento alabados como familias honestas y trabajadoras de la región fronteriza, repentinamente se descubrieron denostados. El periódico *Winnipeg Free Press* tronó que esta «gente de religión "peculiar", que viven en colonias y se aferran a un idioma extranjero [...] son desde cualquier punto de vista unos indeseables. [...] Si este país no es lo bastante bueno como para defender, tampoco es lo bastante bueno como para vivir en él». Y aunque Canadá adoptó una política más flexible de servicio militar —de hecho eximió a todos los menonitas, bien sea formalmente por ley o informalmente en la práctica— sin embargo, en el Oeste de Canadá hubo varias provincias que promulgaron leyes cuya finalidad era asimilar a los menonitas y demás minorías a la cultura británica canadiense. En Estados Unidos la Ley de Servicio Selectivo de 1917 contenía provisiones para la exención militar; sin embargo en una atmósfera de «frenesí patriotero [...] los pacifistas religiosos resultaron ser vulnerables. Por partida doble si hablaban con deje alemán».[76]

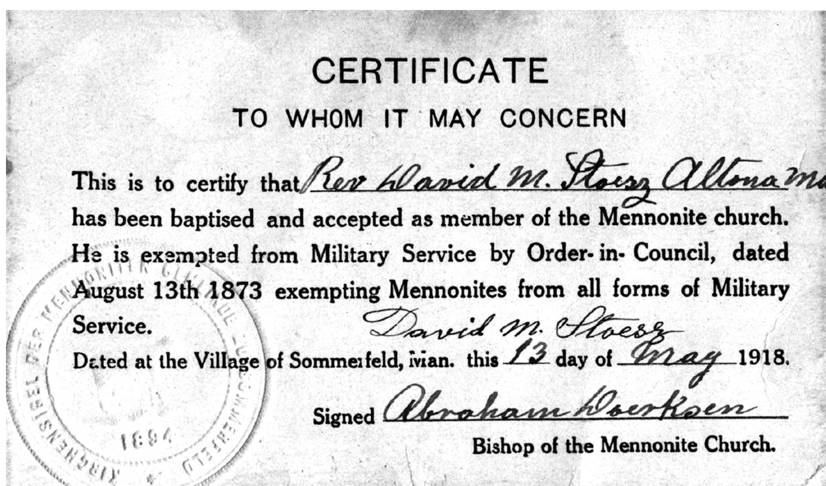
Los chicos menonitas en Estados Unidos padecieron de una forma especial. Especialmente en las regiones del Oeste, el gobierno exigió que todos los conscriptos que no contaran con exención por motivo de trabajo rural, debían presentarse en los campamentos de adiestramiento militar para declarar allí y defender sus convicciones de

indefensión voluntaria. En el campamento los oficiales militares intentaban disuadir a los chicos menonitas de sus convicciones de paz, pero muchos de los jóvenes pacifistas se negaron a atender a sus razones ni a vestir el uniforme militar ni realizar ningún tipo de trabajo que pudiera contribuir al esfuerzo bélico. La situación resultaba muy conflictiva. Los chicos menonitas fueron sometidos a abusos bastante generalizados. Padecieron psíquicamente por las burlas, insultos y amenazas de ejecución y físicamente por palizas reiteradas, duchas frías y prisión. A pesar de ello unos 2.000 menonitas se mantuvieron firmes en sus convicciones y rechazaron cualquier tipo de servicio militar.[77]

Un número de objetores de conciencia escribió con valentía sobre sus experiencias en los campamentos. Ura Hostetler, de Kansas, obligado a dejar en casa a su novia recién casada, «mi amada» Delma Palmer, y presentarse en Camp Funston, Kansas, en mayo de 1918 insistió que «El testimonio cristiano de los objetores de conciencia» era «la única fuerza capaz de arrojar la luz de Cristo sobre este país en tinieblas; una luz que [...] da más consuelo y seguridad que ningún esfuerzo militar».[78]

Otros como John Neufeld, un joven misionero que había trabajado en Oklahoma y Montana, fueron sentenciados a la cárcel por negarse a hacer la instrucción con los soldados normales. Neufeld cuenta de la experiencia padecida al llegar a Camp Cody, Nueva México, el 28 de junio de 1918: «Dimos a conocer nuestra postura a varios oficiales [...] en cuanto pudimos. [...] Uno de los oficiales nos dijo que podíamos elegir entre aceptar unos trabajos de no combatientes o podrirnos en el cepo. [...] Le respondimos que estábamos dispuestos a ir al cepo». Por negarse a la instrucción militar, Neufeld y otros 135 objetores menonitas fueron sentenciados a seis meses en Leavenworth, Kansas.[79]

Los historiadores coinciden en que la 1ª Guerra Mundial dejó una honda huella en los menonitas norteamericanos. Los dejó más recelosos que nunca del patriotismo y la implicación cívica y centrados en «esa otra ciudadanía que importa tanto más: su pertenencia al Reino de Cristo».[80] El historiador James Juhnke escribe que después de la Guerra, los menonitas en Estados Unidos se involucraron más en proyectos de servicio para hacer de su indefensión voluntaria una cuestión menos interior, más relacionada con llevar la paz activamente a otros. Pero otra consecuencia de la 1ª Guerra Mundial y sus secuelas


CERTIFICATE

TO WHOM IT MAY CONCERN

This is to certify that Rev David M. Stoesz Altona Ma

has been baptised and accepted as member of the Mennonite church. He is exempted from Military Service by Order-in-Council, dated August 13th 1873 exempting Mennonites from all forms of Military Service.

David M. Stoesz

Dated at the Village of Sommerfeld, Man. this 13 day of May 1918.

Signed Abraham Doerksen

Bishop of the Mennonite Church.

Certificado canadiense que documenta la exención del servicio militar de David Stoesz durante la 1ª Guerra Mundial:

CERTIFICADO

A QUIEN INCUMBA

El presente certifica que el Rdo. David M Stoesz, de Altona, Manitoba, ha sido bautizado y aceptado como miembro de la Iglesia Menonita. Está exento del Servicio Militar por Orden de Consejo datada el 13 de agosto de 1873, por la que se exime a los menonitas de toda forma de Servicio Militar.

[firma:] David M. Stoesz

En el pueblo de Sommerfeld, Manitoba, el día 13 de mayo de 1918

Firmado: Abraham Doerksen, obispo de la Iglesia Menonita.

fue una dispersión aun mayor de los menonitas y demás grupos anabautistas. Unos 700 objetores de conciencia menonitas de Estados Unidos, acompañados muchas veces por sus padres, escogieron el momento para migrar hacia el norte, a Canadá, para unirse a parientes en Saskatchewan o Alberta que habían migrado hacia el norte en alguna década anterior.

La migración más importante de un grupo anabautista durante la Guerra misma, fue la de los huteritas —principalmente de Dakota del Sur— a las provincias canadienses de Manitoba y Alberta. Parece ser que los huteritas fueron tratados con especial severidad en los campamentos de instrucción militar, según se desprende de la muerte el 29 de noviembre de 1918 de dos de sus jóvenes, Joseph y Michael Hofer. Ambos estaban casados y tenían hijos pequeños y ambos habían sido encarcelados en la infame prisión de Alcatraz, California, por negarse a vestir un uniforme militar. Después de ser trasladados de vuelta al

Medio Oeste, fallecieron por las palizas y exposición al frío a mano de los militares.[81]

La tortura y muerte de Joseph y Michael Hofer precipitó la migración histórica hacia el norte de los huteritas de comuna en 1918, que abandonaron la Colonia de Bon Homme en Dakota del Sur. Fue tan repentina esta migración que el gobierno canadiense, que en general trataba con suavidad a sus objetores de conciencia, reaccionó negativamente con una Orden de Consejo de emergencia que les negaría admisión en lo sucesivo, junto con los menonitas y demás sectas, «por su probable incapacidad para asimilarse con facilidad».[82]

La 1ª Guerra Mundial y sus secuelas tuvieron el efecto de iniciar otras migraciones en el Oeste, especialmente en Canadá. Hubo nuevos inmigrantes, como los 20.000 menonitas Russländer que venían huyendo del caos, las epidemias y hambrunas, que desató la Revolución Rusa, sucedida en plena 1ª Guerra Mundial. Aunque estos inmigrantes habían perdido normalmente casi todos sus bienes, fueron bien recibidos por el gobierno canadiense, que enmendó su ley de 1918 que negaba la entrada de menonitas al país. El caso es que en Canadá seguían quedando miles de hectáreas de tierras aptas para la labranza. Justo cuando Estados Unidos promulgaba su Ley de Restricción de Inmigración de 1921 para cerrar la puerta a inmigrantes futuros, Canadá abrió sus puertas.

Los *Russländer* encajarían bien en Canadá, por cuanto de inmediato solicitaron «extensiones apropiadas de tierra» donde reconstruir sus comunidades rurales menonitas.[83] Mencionados como recién llegados con una cierta «urbanidad» y «sofisticación cultural», seguían sin embargo apegados a un «*Farmer-Mennonitentum*, es decir, un estilo de vida menonita con arraigo en el cultivo de la tierra».[84] Aunque algunos de los recién llegados se establecieron en el sur de Ontario —por ejemplo en la isla Pelee y en Vineland— la mayoría se estableció en el oeste de Canadá.

En el sur de Manitoba y Saskatchewan se unieron a comunidades menonitas ya existentes, adquiriendo las fincas de los menonitas de Vieja Colonia que partían para México, o bien compraban fincas en distritos anglocanadienses, añadiendo así todo un rosario de nombres nuevos al léxico de lugares menonitas: Boissevain, Glenlea, Namaka, Starbuck, Oak Lake y otras docenas de lugares. En el norte de Saskat-

chewan y Alberta los recién llegados colonizaron tierras nuevas, mientras que en Alberta prefirieron las tierras de regadío próximas a Coaldale. Todavía más al oeste, el valle del río Fraser de la baja Columbia Británica —Yarrow, Chilliwack y Abbotsford— fue un lugar favorito de los recién llegados, por un clima que se parecía a la templada Ucrania y una economía de granjas donde podían prosperar granjeros de poca monta.[85]

Los granjeros en el pueblo de Yarrow, Columbia Británica, ilustran la mentalidad de estos inmigrantes de la postguerra. Para ellos la fe estaba entretejida en la mismísima tela social de la comunidad. Los primeros que llegaron en 1928 describían Yarrow como utópico, el punto final de una ardua travesía desde «las tristes estepas y fríos inviernos» de Rusia y las praderas de Canadá.[86] Describían el viaje hacia el oeste por estrechos caminos de montaña como «muy azaroso» pero el júbilo desplazaba el temor una vez que se podía ver «allí abajo [...] la "Tierra de Promisión" de Yarrow», en potencia una comunidad de fe con fuertes vínculos de unión.[87] La oración de John Bargen en 1928: «Nuestro Padre celestial, danos tu poder y bendición para hacer de esto una colonia menonita», se anticipaba a un incipiente espíritu de comunidad que llevaría a los inmigrantes a sacrificar una hectárea por aquí y otra por allá para dejar sitio, en granjas diminutas, a los que llegaron tarde, amén de socorrerlos con un techo provisional.[88] La mayoría de los del pueblo trabajaron juntos en campos de lúpulo y se congregaban cada mañana para salir todos juntos al trabajo, montando «sus bicicletas como un gran enjambre».[89]

La vida de iglesia se desbordaba a las calles. Los predicadores se bajaban del púlpito para asegurarse de que se estuviera siguiendo un estilo de vida severo, rondar por los campos en el verano para impedir que nadie cultivase tabaco, visitar las escuelas públicas en el otoño para insistir que las faldas de las chicas menonitas fueran suficientemente largas y visitar los hogares en Año Nuevo para afianzar conceptos Según fueron mejorando las condiciones

Justo cuando los huteritas y menonitas *Russländer* estaban hallando acogida en Canadá en la postguerra, un grupo importante de menonitas de Manitoba y Saskatchewan empezó a preparar su éxodo desde Canadá.

económicas, se volvía a invocar el lenguaje de la fe: Henry Janzen atribuyó la supervivencia de su granja a «un milagro»; Dietrich Rempel amonestó a cuidarse de que los tiempos de bonanza fomentasen «expresiones vacuas y costumbristas».[90] El propio acto de trabajar la granja podía desembocar en culto. O bien socavarlo.

Por una extraña coincidencia, justo cuando los huteritas y menonitas *Russländer* estaban hallando acogida en Canadá en la postguerra, un grupo importante de menonitas de Manitoba y Saskatchewan empezó a preparar su éxodo desde Canadá. Los 6.000 menonitas que emigraron hacia el sur, a México, así como los 1.800 adicionales que se dirigieron al Chaco paraguayo entre 1922 y 1928, constituían aproximadamente un tercio de los menonitas conocidos como *Kanadier*, cuyos padres habían llegado a Manitoba desde Rusia en los años 1870.[91] Su mudanza fue singular en la historia de la migración menonita porque su meta no era hallar una nueva fuente de tierras de labranza ni estaban huyendo de peligros físicos. Lo que estaba en cuestión para ellos era la libertad de religión.

En 1916, durante los días altamente patrióticos de la 1ª Guerra Mundial, las provincias de Manitoba y Saskatchewan promulgaron legislación de escolarización que dispuso escuelas en lengua inglesa y con inspección pública. Esta ley parecía presagiar una injerencia total del gobierno en la educación y el izado de la bandera británica sobre cada escuela. Walter Schmiedehaus, el cónsul alemán en Chihuahua, dijo que los recién llegados «No son pobres, damnificados ni perseguidos [...] Al contrario son granjeros prósperos y confiados que [...] se embarcaron en un viaje de ocho días como comunidad cerrada, con el fin de tomar posesión de [...] fincas adquiridas en un país extranjero con su [propio] dinero bien ganado». Al contrario de otros migrantes menonitas no recibieron nada de ayuda ni de los ferrocarriles, ni de otros menonitas.[92]

Para los menonitas la mudanza a México fue un acto de fe.

Los colonos que se dirigían a México abordaron trenes fletados expresamente para ellos que los llevaron a través del Medio Oeste estadounidense hasta El Paso, Texas y a México, donde se dirigieron a unas extensiones de tierra en los valles semiáridos de las montañas orientales de la Sierra Madre en los estados de Chihuahua y Durango.



Niños menonitas de Vieja Colonia en una escuela de adobes en Colonia Manitoba, a las afueras de Cuauhtémoc en el estado mexicano de Chihuahua, hacia 1950. La posibilidad de mantener sus propias escuelas fue una de las cosas que atrajo a los menonitas conservadores a México empezando en 1922.

La migración había sido facilitada por una oferta generosa del gobierno mexicano, obtenida tras una negociación sentida —hasta las lágrimas— entre los líderes de los menonitas de Vieja Colonia y el presidente Álvaro Obregón en su palacio, el 17 de febrero de 1921.

México prometió a los canadienses una plena autonomía sobre todo lo tocante a la fe, que incluía la exención del servicio militar, un sistema de educación privada a cargo de la iglesia, el reconocimiento de los matrimonios celebrados en la iglesia, poder heredar sin distinción de género, admisión de discapacitados y gobierno local autónomo.[93] La parte que correspondía a los menonitas era sencillamente aparecer en México con su demostrada capacidad como granjeros, sometiéndose a las leyes del país y contribuyendo a modernizar la economía rural mexicana.

Para los menonitas la mudanza fue en última instancia un acto de fe. En sus memorias Isaac Dyck, un ministro de Vieja Colonia, recuerda que los migrantes de 1922 eran sencillamente «seguidores de Jesús [...] nacidos al padecimiento, el sufrimiento y la persecución» que conformaban una iglesia puesta a prueba ahora «como oro a fuego, para que su [...] fidelidad sea manifiesta ante el mundo entero».[94] Las riquezas de Canadá habían seducido a los menonitas con la tentación de sus «casas pintadas de colores chillones» y su «comercio frenético»

que exigía «aprender un idioma nacionalista»[95]; tan sólo una difícil renuncia a esta tentación podía detener la previsible asimilación al mundo.

Pero la mudanza fue controvertida. Muchos migrantes acabaron regresando a Canadá, especialmente durante la década de 1930 cuando sufrieron una serie de robos, una sequía y una epidemia. En 1936 el gobierno estatal, en cumplimiento de la Constitución mexicana, cerró provisionalmente las puertas de las escuelas menonitas de instrucción en alemán. Ahora los colonos consideraron irse a colonizar a otras partes —Quebec, Dakota del Sur, Sudáfrica, Paraguay y hasta algunas islas de la costa de Australia— donde pudieran obtener una libertad educativa total. Muchos otros se reafirmaron en su compromiso religioso, coincidiendo con el ministro de Vieja Colonia que razonó que «Si lo correcto en aquel entonces fue que saliéramos de Canadá, lo correcto no puede ser que regresemos ahora».[96]

En octubre de 1945 una carta de una tal «Frau [Señora] Guenther» recordaba el razonamiento para permanecer en México: Guenther recuerda la vieja vida en Hague, Saskatchewan, cuando los funcionarios de escuela habían animado a su padre a mandar lejos a su hija muy inteligente para «una educación de ciudad». Escribió: «Le estoy tan agradecida, a él y a Dios, de que no lo hiciera porque si no, ¿qué habría sido de mí? [...] ¿Qué clase de hijos habría tenido? Hijos que se alistan al ejército, hijas que se ríen de las viejas costumbres».[97] A los ojos de los que habían colonizado en México, Canadá era una tierra donde no faltaba nada y por eso mismo, un lugar donde era difícil para los descendientes auténticos del anabaptismo vivir una vida de humildad y de paz.

Conclusión

Entre las décadas de 1870 y 1930 los menonitas en Norteamérica se dispersaron por la parte occidental del continente. La diversidad de su pensamiento religioso fue inmensa, pero una identidad en común como menonitas se conservó mientras luchaban en cada lugar con el sentido de ser seguidores de Cristo en un entorno extraño y nuevo. Algunas comunidades enfatizaron la búsqueda espiritual del individuo, procurando una paz interior, el perdón y la gracia y guía para la vida. Otras comunidades lucharon por mantenerse separadas del mundo en

general, procurando pureza e inconformismo, lo cual los llevó a lugares cada vez más aislados donde colonizar.

A la busca de estos objetivos los menonitas provenientes del Este de Norteamérica —pero especialmente desde el Imperio Ruso— establecieron nuevos asentamientos en el Oeste. Los nombres de Kansas, Nebraska, Minnesota y el territorio Dakota en Estados Unidos, así como Manitoba al norte de la frontera, pasaron a engrosar el léxico menonita. Otras migraciones secundarias los llevaron cada vez más hacia el oeste, hasta California, Oregón y Columbia Británica; y tan al sur como Texas y los estados mexicanos de Chihuahua y Durango, que la siguiente generación añadió a la lista.

En estos lugares, frecuentemente en espacios abiertos y siempre como recién llegados, construyeron comunidades con vínculos fuertes, y dieron expresión al deseo de ser un pueblo de paz y de humildad. La tecnología moderna, los gobiernos entrometidos y la cultura militarista y nacionalista puso en entredicho la integridad de estas comunidades. La prosperidad, así como el patriotismo de la 1ª Guerra Mundial —más que la presión en sí para que hicieran el servicio militar— supuso un problema para las comunidades estadounidenses y canadienses, por cuanto la guerra hizo que la cultura de la sociedad en derredor incidiera directamente en sus comunidades rurales.

En Estados Unidos fue el nacionalismo incipiente que tachó a los pacifistas como algo menos que ciudadanos plenos; en el Oeste de Canadá las nuevas leyes de educación obligaron a los menonitas a escoger a favor o en contra de una cierta asimilación. En cualquier caso, esta sería la última generación donde la inmensa mayoría de los menonitas en Norteamérica iban a poder construir sus propios mundos rurales, centrados en sus granjas, con fuertes vínculos internos, donde vivir su fe anabautista dando respuesta a las grandes interrogantes sobre el existir, a la vez que brindando guía para sus vidas de cada día.

CAPÍTULO 4

GESTORES INCÓMODOS DE LA TIERRA

En un asiento de febrero en su diario de 1900, **David E. Bergey***, de 54 años, que vivía en Mannheim, Ontario, anotó el pago efectuado a Menno M. Shantz, su cuñado, por la compra de 40 hectáreas de tierra de labranza. El evento era importante para David, que ya no era un joven. La familia Bergey cultivaba ahora 73 hectáreas, una finca importante, cuyos comienzos databan de cuando David y su esposa Louisa (Bowman) se habían trasladado desde la población de Waterloo en 1878. A David, que había estudiado para maestro de escuela, le había ido bien; había conseguido ganarse la vida con la tierra. La finca Bergey tenía bastante trabajo como para mantener ocupados a los hijos Gilbert, Milton, Ezra y Herbert. ¡Y cómo trabajaban! Solamente en febrero habían limpiado establos, cosechado troncos de árbol, acarreado leña, limpiado la simiente de nabo, molido grano y hecho matanza de cerdos. Las hijas Amelia, Eva e Ida se ganaban la vida en otra parte pero la esposa Louisa también trabajaba en la granja, fabricando y vendiendo los famosos quesos de la familia Bergey. David mismo era activo en la comunidad, asistía un día al Instituto de Granjeros del lugar, recaudaba fondos como diácono de la iglesia y hacía de notario para los testamentos y compraventa de tierras de sus vecinos los demás días. Solía frecuentar los negocios locales: el molino de Elias Snider en St. Jacob un día; y otros negocios, para herrar sus caballos Dexter, Fan, Fly y Ab, para reparar una cortadora de maíz, para curtir alguna piel o para comprar material de construcción. También era conocedor del mundo más allá: leía todos los días el* Toronto Globe. *Pero era hasta la médula un granjero que vivía en armonía con la naturaleza y su fe se expresaba con sus símbolos: el día 11 en la iglesia de Blenheim, por ejemplo, escuchó a Josiah Nargang predicar sobre pecados lavados «blancos*

como la nieve» y la obediencia que sería recompensada con «lo mejor de la tierra».[1]

Cincuenta años más tarde, en marzo de 1949 el diario de **Helena (Doerksen) Reimer**, *de 55 años, que vivía en el condado de Meade, Kansas, también nos deja ver la vida en una granja. Su diario, escrito en alemán, está repleto de asientos sobre trabajo: «Hice mantequilla, cosí y aparté 10 gallinas cluecas»; «Me tuve que esforzar mucho por «guardar el sábado»; «Trabajé duro en la limpieza del gallinero»; «Yo y Helena [hija] cosimos y realizamos otras tareas». Era el ciclo interminable de trabajo «duro» en una granja típica de los menonitas en Kansas. Los lunes partía leña para calentar agua, luego lavaba la ropa (dejando el planchado para los martes). «Guardar el sábado» incluía sacar el polvo a la casa, fregar los suelos y amasar pan para los muchos invitados que solían visitar los domingos». Los demás días Helena zurcía, cosía, guisaba y hacía colchas. Muchas veces trabajaba sola, pero también era frecuente que su hija casada, Helena, viniera a su casa para echar una mano. Su diario para el año entero de 1949 deja ver algunas actividades por estaciones: la matanza de cerdos en el invierno; plantar la huerta en la primavera; hacer conservas de melocotones, manzanas y otra fruta todo el verano; encurtir judías y pepinos a mediados del verano; cavar patatas a finales del verano; en el otoño, guisar para los obreros contratados para la siega. Su esposo Klaas pasaba mucho tiempo en el camino entre Meade City, Fowler o Dodge City, donde conseguía trabajo como carpintero de construcción. Pero sus hijos adolescentes –Bernard, Gerhard y Johann– trabajaban en casa remendando alambradas, sembrando trigo y sorgo, o cultivando la tierra con grada de discos, cada cosa según venía exigida por la estación del año.*[2]

Labrar la tierra como llamamiento divino[3]

Puede que David Bergey y Helena Reimer vivieran en diferentes mundos: los de un varón y una mujer, un canadiense y una estadounidense, uno del Este ,otra del Oeste; uno de principios del siglo XX, otra a mediados del siglo. Con todo, tanto David como Helena fueron menonitas que vivían en granjas y este solo hecho vinculaba sus mundos. Trabajaban junto con sus hijos, comían de lo

que producían, llevaban al mercado sus cosechas y el producto de sus granjas y participaban de una economía local agraria. Lo más importante, tal vez, es que vivían afuera en la naturaleza, en la tierra y de la tierra. Además, igual que para tantos otros granjeros del continente norteamericano, la tierra para David y Helena no era algo pasivo sino una entidad que estaba en una relación con los que la trabajaban, relación que los eruditos han tildado de «ecológico dialéctica».[4]



Marie J. Regier bate mantequilla cerca de Whitewater, Kansas, en la década de 1920. El trabajo de las mujeres en las granjas fue crítico para la producción agraria familiar. (Unos años después de esta fotografía, Regier se embarcó en una vida de misionera en la China, Paraguay, Taiwán y por fin Chicago.)

El historiador medioambiental Donald Worster escribe que los humanos y la tierra «dibujan uno sobre el otro líneas y formas» sin fin. El dibujo que los menonitas de Norteamérica trazaron sobre la tierra —rodadas y surcos, alambradas, filas de huerta, fincas nuevas en tierra virgen— se correspondía con lo que ellos como menonitas podían imaginar y les inspiró una sensación de seguridad en su relación con el medioambiente.[5] La fe y la tierra de labranza, los valores morales y la finca, los recuerdos y la naturaleza, todo estaba conectado.[6]

¿Cuál fue la relación menonita norteamericana con la tierra? Desde luego las vidas de David y Helena reflejaron valores aprobados por quienes en la sociedad menonita los pudieran observar. En un ensayo de 1952, E. K Francis, un conocido sociólogo católico, opinó que los

menonitas concebían de «trabajar sus granjas como un estilo de vida». Descubrían su felicidad —escribió— en «el trabajo bien realizado, la mejora y el ensanche de su finca, saber que habían provisto para generaciones futuras».[7] Los sociólogos menonitas coinciden con él. En 1955 Winfield Fretz escribió que los menonitas norteamericanos, a pesar de hallarse dispersos a lo ancho del continente entero, habían creado una y otra vez «asentamientos compactos en las mejores tierras», trasplantando destrezas aprendidas en Europa. A las planicies del interior, los menonitas de ascendencia ruso neerlandesa importaron cereales, concretamente el trigo duro y rojo de molienda. En el Este, «los menonitas suizos se hicieron famosos por su rotación de siembra con legumbres, estiércol animal y cal». En la mayoría de los lugares los menonitas se afamaron como «granjeros ejemplares, por conservar la capacidad de producción de sus tierras durante siglos enteros».[8]

Pero ¿estaban de verdad comprometidos los menonitas con el cuidado de la tierra y una vida en armonía con la naturaleza? ¿Consiguieron lo que el líder menonita Lawrence Hart ha descrito como «la tradición anabautista de proximidad a la tierra?»[9] La respuesta a estas preguntas se complica con la inmensa variedad de entornos naturales donde vivieron los menonitas: las tierras fértiles y ricas del centro de Pensilvania y Virginia; las tierras onduladas y fértiles del sur de Ontario; el cinturón de maíz del Medio Oeste en Ohio, Indiana, Illinois, Iowa; las tierras de arcilla negra en el sur de Manitoba y el este de Dakota del Norte; las planicies azotadas por viento en el oeste de Kansas y en Texas y Saskatchewan; los huertos de Columbia Británica; las tierras de producción de árboles frutales con regadío en el centro de California; los bosques boreales del norte de Alberta. También es difícil la respuesta porque mientras algunos menonitas se encontraron entre los granjeros más tradicionalistas del continente, otros estuvieron entre los más avanzados, empleando con frecuencia el último grito en tecnología y ciencia.

Los menonitas se encontraron entre los granjeros más comprometidos de Norteamérica.

Con todo, parecería que una respuesta en singular sintonía con la tierra sí que existió entre los menonitas. Desde luego se encontraron entre los granjeros más comprometidos de Norteamérica, se mantuvie-

ron en sus granjas en proporciones elevadas más tiempo que casi ningún otro grupo. En muchos sentidos los menonitas fueron también gestores excepcionales de la tierra. Esa atención a la gestión fue muchas veces pronunciada, en otras ocasiones sólo un eco; pero cuando se encontró en entredicho, siempre se levantaron líderes que llamaron a su pueblo a un nuevo compromiso con la agricultura o una nueva conciencia medioambiental.[10] En pocas palabras: durante gran parte del siglo XX las familias granjeras menonitas enfatizaron «la vida rural», una vida basada fundamentalmente en su fe y cuyo efecto era la preservación de esa fe.

La tierra como medio para un fin

Los patrones para esa «tradición anabautista de proximidad a la tierra» ya eran evidentes mucho antes del siglo XX. Las comunidades ámish de Iowa a finales del siglo XIX, por ejemplo, eran bien conocidas por su atención a la sostenibilidad a largo plazo de su uso de la tierra, mucho antes de que se hicieran famosos por rechazar los tractores y la electricidad.[11] La documentación de los censos indica que estos granjeros estaban entregados a conservar la fertilidad de sus tierras mediante el empleo de estiércol animal, la práctica de cultivo profundo y el sembrado de legumbres como alfalfa. Estas prácticas, según se anotó, tenían más éxito y eran más equilibradas que las de sus vecinos.

Los menonitas más modernos en el condado de Waterloo, Ontario, a finales del siglo XIX también tenían su manera singular de pensar sobre la naturaleza. Por una parte manifestaron las mismas ideas del cristianismo mayoritario sobre la naturaleza; pero les importaba que esas ideas se correspondieran con su compromiso a la indefensión voluntaria. Como escribió un autor menonita en 1868, puede que Dios haya dado a la humanidad «autoridad para someter la tierra», pero eso no quería decir que «el hombre debía [...] ejercer dominio sobre su propia especie y sus hermanos».[12] Además, la palabra «humildad», de fuerza imperativa a partir de una historia de persecución y enseñanzas sobre obediencia a Cristo, apareció muchas veces en cartas que publicó la revista menonita *Herald of Truth*. Esta enseñanza advertía que las últimas tecnologías generaban vanagloria y aconsejaba que nada de lo «creado por el Señor» debía emplearse para «lujos y molicie».[13]



Anna Barge, izquierda, de 15 años, con su padre Witmer Barge y una hermana menor, Elnora Mae, en su granja de Sterling, Illinois, en 1924. A falta de hermanos varones, Anna se vestía regularmente la ropa de faena para participar en todos los aspectos del trabajo de la granja. Décadas más tarde, con 86 años, Anna recordó: «Me acuerdo cómo pasábamos el cultivador por la tierra en primavera. Papi y yo cubríamos un campo de 25 hectáreas con efecto de damero. ¡Ay, lo que me gustaba trabajar la tierra!»

Indirecta y acaso sutilmente, este sentimiento pudo poner freno a la tentación a explotar la naturaleza.[14]

Los menonitas ruso neerlandeses en las planicies del interior norteamericano también expresaron una particular proximidad a la tierra. Su terreno no era para ellos tanto tierra y fecundidad, como territorio y herencia, un don divino.[15] Las cartas en el periódico menonita *Die Mennonitische Rundschau*, escritas por distintas granjeras ruso neerlandesas de las praderas en Estados Unidos, ponen de manifiesto esta importancia de la tierra y el terreno en la vida de cada día. En una carta típica de 1905 Aganetha Harder, de Rosehill, Dakota del Norte, implora que su hermana y padre anciano vengan desde Rusia, señalando que «con las 84 hectáreas de terreno» de los Harder «podríamos tenerlos bien atendidos».[16] En 1906 Margaretha (Giesbrecht) Rahn, también de Rosehill, procuró asimismo convencer a sus parientes en Rusia: «Aquí en América es fácil que los pioneros encuentren tierra», escribe Rahn. Además, era especialmente fértil, de lo cual daban fe «los 33,3 metros cúbicos de trigo, es decir unos 0,77 m3 por hectárea» cosechados por los Rahn, donde además «el precio es bueno [...] entre 26 y 27 dólares el metro cúbico».[17] Estas mujeres entretejen la tierra y el bien de su comunidad en una tela sin costuras.

Los menonitas ruso neerlandeses solían expresar un amor a la tierra. Hacia 1900 muchos menonitas en Manitoba y Saskatchewan todavía vivían dentro de su sistema de pueblos traído desde el viejo mundo.[18] Como ha argumentado el geógrafo John Warkentin, este sistema estaba «cimentado en el amor del granjero por la tierra, el apego a un terruño en particular y la creencia de que la tierra debía conservarse en la familia siempre que fuera posible». Aun cuando el individualismo norteamericano con el tiempo acabó socavando el antiguo sistema de pueblos, su apego a la tierra impulsó a los menonitas a desbordar las fronteras de sus colonias iniciales para adquirir tierras de sus vecinos franco y anglocanadienses.[19]

Los inmigrantes de la Unión Soviética expresaron un fuerte amor a la tierra.

En los asentamientos de los menonitas ruso neerlandeses en Kansas, donde los granjeros se vieron obligados a realizar cambios materiales radicales, las viejas costumbres agrarias, hábitos y perspectivas rurales seguían en vigor a principios del siglo XX. En las palabras del geógrafo Aidan McQuillan, los menonitas afrontaron «sequías, incendios de pradera y plagas de saltamontes, [...] un calor intenso y vientos abrasadores» y sin embargo «su fe religiosa, la fuerza más potente que los formó» enfatizaba «una aceptación complaciente de estos serios reveses medioambientales como voluntad de Dios».[20]



Una foto temprana del asentamiento menonita en Yarrow, Columbia Británica, donde las familias cultivaron fincas pequeñas, frecuentemente dedicadas a la frambuesa, y centraron sus vidas en torno a la iglesia de Hermanos Menonitas de Yarrow.

Los datos de censos dejan adivinar esta especial dedicación a las granjas. Una comparación de las granjas de los menonitas del centro de Kansas con las de sus vecinos de origen sueco o francocanadiense, indica que entre 1900 y 1925 las granjas de los menonitas fueron regularmente más pequeños que la media, cultivadas con mayor esmero, con tecnología superior, más valiosas y menos propensas a la quiebra económica.[21] La suma de todo ello refleja un apego particular a la tierra y a trabajar granjas como forma de vivir.

Incluso cuando empezó a ser más difícil hallar nuevas tierras de labranza en la década de 1920, los menonitas siguieron venerando la vida rural. Los inmigrantes de la Unión Soviética, conocidos como *Russländer*, vistos frecuentemente como la avanzadilla de la urbanización entre los menonitas norteamericanos, expresaban sin embargo un fuerte amor a la tierra. Peter G. Epp, que inmigró en 1924 con 36 años y acabaría siendo profesor en *Bluffton College* (Escuela Universitaria de Bluffton) en Ohio, escribió acerca de la tierra como símbolo de paz y como destino. En la novela de Epp, Eine Mutter, la anciana protagonista Agatha, en Rusia, lamenta la pérdida espiritual que supone el mercantilismo con respecto a la tierra. Deplora la forma que ciertos menonitas con ambición empresarial y miras cortas, «vendieron esos campos hermosos, esa tierra fértil, esas parcelas que seguirían ahí hasta el fin de los tiempos, que sus descendientes podrían haber arado y sembrado y segado».[22]

No es de extrañar que al llegar a Canadá muchos inmigrantes *Russländer* restablecieran su conexión con la tierra en cuanto les fue posible. Un sentimiento de éxito divino siguió frecuentemente sus tiempos más amargos. Por ejemplo el granjero Nicholai Reimer, de Yarrow, Columbia Británica, escribe del fracaso reiterado en su parcela de judía de careta y ayocote, antes de descubrir que se daba maravillosamente el ruibarbo en tierras ricas en estiércol vacuno, que los árboles frutales injertados podían florecer en el clima templado de Columbia Británica y que era posible cultivar rosales para la venta en las ciudades. Al final acabó expresando su honda gratitud a «Dios, que me metió en esta vocación».[23]

Preocupación con la tierra durante la era de la depresión

Si los menonitas parecían agradecidos por la tierra, a veces las acciones intempestivas sobre la tierra podían provocar en ella una reacción atroz.[24] La Gran Depresión fue un tiempo de sequía en Norteamérica, que desembocó en el desastroso *Dust Bowl* o «Cuenco de Polvo» en el sur de Alberta, Montana y muy especialmente, Kansas; fue un período cuando la idea de que la tierra es un don divino se vio muy puesta a prueba. Desde Kansas escribieron describiendo el desastre ecológico de diversas maneras. Mary Knackstadt Dyck, que con su esposo Henry se instaló con los menonitas *Hohnungsfeld* en el extremo oeste de Kansas a principios del siglo XX, describe el *Dust Bowl* en su diario en términos casi clínicos: «17 de febrero de 1937 [...] El viento cambió al norte durante la noche [...] Ahora son las 9:30 y no hay señal de que vaya a remitir. Está oscuro afuera casi como de noche [...] Por la tarde salió el sol a las 4:30 [...] pero el cielo seguía lleno de polvo y ya casi había oscurecido a las 5 de la tarde cuando el viento remitió».[25]

El desastre del *Dust Bowl* tuvo consecuencias multifacéticas.

Otras memorias escritas cuentan la historia del *Dust Bowl* con mucha más emoción. Walter Friesen, que vivía en Garden City, Kansas, escribió sobre el más negro de los días —el 14 de abril de 1935— cuando presintiendo la llegada de una tormenta espantosa, su familia volvió a casa a toda prisa del culto dominical de la iglesia menonita Krimmer: «La tormenta impacta con un golpe sonoro que sacude la casa entera. Arena y gravilla de la carretera picotean la casa [...] Afuera está completamente negro». Por dentro «el polvo se infiltra en todos los rincones de la casa y desde todos los lados. Es difícil respirar [...] Estamos a oscuras y todos en silencio por la impresión [...] Procuramos ver, nos llamamos y buscamos a tientas unos a otros hasta estar todos en contacto». El padre de Walter oró fervientemente: «Dios del cielo [...] sálvanos. Estamos en tus manos. Si morimos, recíbenos en el cielo. En el nombre de Jesús». Entretanto la madre de Walter se ocupaba en dar a sus hijos trapos mojados para cubrirse las caras; los más pequeños «se consuelan pero reconocen la desesperación en la voz de su madre». La tormenta tardó ocho horas interminables en remitir.[26]



Obreras poniendo en cajas la fruta en un establecimiento con propietarios menonitas en Reedley, California, hacia 1950. Las posibilidades agrícolas de la región, especialmente para cítricos, uva, melocotón y otras frutas, atrajo a muchos menonitas a principios del siglo XX.

La consecuencia de este desastre del *Dust Bowl* de los años 30 fue multifacética. Para muchas familias fue el momento de marcharse de ahí. Las familias de Helena y Jakob Koop y de Gerhard y Sara Doerksen, ambas del condado de Haskell, Kansas, fueron muy conocidas cuando una encuesta del Departamento de Agricultura de EEUU los elogió por su granja «diversificada: en efecto, el modelo de mayor éxito dentro de aquel orden agropecuario en declive».[27] Lo que no podían saber los funcionarios rurales, es que en breve las familias Koop y Doerksen, con toda su parentela, partirían para las tierras boscosas y bien regadas del sureste de Manitoba, donde era tanto más fácil la explotación agropecuaria en granjas familiares pequeñas y sencillas. La sequía de los años 30 también llevó al colapso a la antes bastante numerosa colonia de ámish de orden antiguo en el norte de Dakota del Norte, impulsando la migración de sus familias hacia el sur y hacia el este, donde tenían parientes en áreas menos áridas en la proximidad de los Grandes Lagos.[28]

En otro lugar la familia de Calvin Redekop, de los Hermanos Menonitas Evangélicos, se mudaron de «la furia terrible» y las oraciones sin respuestas implorando lluvia en Montana, al fértil Oregón. Fue un traslado a «la costa oeste, "donde todo está verde y llueve"» y donde la familia podría «volver a empezar la vida otra vez en una granja pequeña».[29] Otras familias enfilaron para California a trabajar las plantaciones de árboles frutales fundadas por menonitas anteriormen-

te en el siglo.[30] Un visitante cuando la celebración del aniversario de plata de la comunidad menonita CG en Upland, California, observó más tarde que hacía mucho que ya no recordaba el «discurso elocuente» de la celebración, pero jamás se le borraría de la memoria la abundancia sin límite de zumo de las naranjas «traídas en camiones desde las plantaciones [...] cercanas, donadas por algunos miembros de la iglesia que las cultivaban».[31]

La realidad, naturalmente, es que las plantaciones de naranjos estaban muy fuera del alcance de estos inmigrantes: como cuenta un número de 1947 de la revista *Mennonite Life*, «conseguir sacar renta a un naranjal está sólo al alcance de hombres de capacidad sustanciosa», 7.400 dólares por hectárea de naranjos; el doble para limoneros.[32] Los migrantes provocados por el *Dust Bowl*, cuya tierra ya no valía nada, veían la costa oeste como una tregua de sus padecimientos interminables, pero reconocían que la tierra ya estaba fuera de sus medios; algunos la tildaron amargamente de «herramienta insensible de la agricultura capitalista americana».[33]

La Depresión llevó a un profundo interés en la gestión responsable de la tierra.

La quiebra durante la era de la Depresión, de la relación entre las personas y la tierra en las comunidades menonitas, produjo una honda preocupación acerca de la gestión responsable de la tierra, desembocando en un nuevo compromiso con la conservación de la tierra. Hubo expertos medioambientales y líderes de voluntad férrea que se pronunciaron en la comunidad menonita en general. A. D. Stoesz, un botánico muy conocido que había estudiado en la Universidad de Minnesota, escribió acerca de «Los menonitas y la conservación de la tierra», defendiendo en las revistas menonitas que «la tierra fértil es la sangre vital de toda nación». Proponía que los granjeros menonitas debían establecer Distritos de Conservación de la Tierra, valerse de fondos estatales existentes para reconstituir la fertilidad de la tierra y crear planes de conservación.[34] Un artículo de 1949 por Stoesz en *Mennonite Life* traía fotografías de menonitas en acción: una mostraba una «plantación de árboles en cuestas empinadas» de la granja de J. J. R. Classen cerca de Beatrice, Nebraska; otra mostraba parcelas cultivadas en franjas perpendiculares al flujo natural del agua por las laderas de las colinas en la granja de George B. Neufeld en Mountain Lake,

Minnesota; una tercera mostraba una siembra mezclada de trébol y avena en la granja de A. H. Klassen en Whitewater, Kansas; una cuarta, el sembrado de hierba en medio de alfalfa vieja en la granja de John M. Tschetter en Huron, Dakota del Sur.[35]

Hubo esfuerzos parecidos en Canadá. En Manitoba, J. J. Siemens de Altona propuso una ronda de reformas importantes para la agricultura, basadas en su Escritura favorita: «Del Señor es la tierra y toda su plenitud». Exclamando que «Tenemos que aprender cómo aprender, y solamente dejar de aprender cuando se detiene la vida», Siemens se embarcó en una cruzada por descubrir nuevas plantas adecuadas para remplazar las antiguas y tradicionales —impulsadas por el mercado de trigo— que desnutrían la tierra.[36] Aunque los líderes de la iglesia advertían contra los peligros del socialismo, Siemens ayudó a establecer la Cooperativa de Consumidores Rhineland, según el ejemplo de un modelo surgido fuera de la comunidad menonita pero que acabaría regenerando su economía.

Hubo esfuerzos parecidos en Canadá. En Manitoba, J. J. Siemens de Altona propuso una ronda de reformas importantes para la agricultura, basadas en su Escritura favorita: «Del Señor es la tierra y toda su plenitud». Exclamando que «Tenemos que aprender cómo aprender, y solamente dejar de aprender cuando se detiene la vida», Siemens se embarcó en una cruzada por descubrir nuevas plantas adecuadas para remplazar las antiguas y tradicionales —impulsadas por el mercado de trigo— que desnutrían la tierra. Aunque los líderes de la iglesia advertían contra los peligros del socialismo, Siemens ayudó a establecer la Cooperativa de Consumidores Rhineland, según el ejemplo de un modelo surgido fuera de la comunidad menonita pero que acabaría regenerando su economía.[37]

En 1948 otro informe describe el milagro menonita en la plantación del río Warwick en la región de la Península del Sureste en Viriginia. Aquí la tierra, agotada tras su dedicación exclusiva al tabaco, ahora valía hasta 2.400 dólares la hectárea. El motivo era que los granjeros menonitas con trabajo duro y aplicando estiércol y cal, la siembra de trébol para luego pasarle un arado de profundidad, y la rotación de cultivos, había restaurado la materia orgánica de la tierra hasta hacer de ella un lugar edénico de plantaciones de árboles frutales y praderas verdes para vacas lecheras de pedigrí. Según el informe, los granjeros

habían invertido poco capital pero por su común compromiso con la fe, cooperaban entre sí de maneras ejemplares. Lo más importante era su convicción de que la explotación en pequeñas granjas de familia, podía con el tiempo devolver a las tierras agotadas su fertilidad y capacidad productiva. Sus esfuerzos hasta habían conseguido transformar corrientes malolientes que subían y bajaban con la marea, en arroyos donde desovaban peces y los jóvenes ahora concurrían para pescar, dar una vuelta en bote o hacer una comida campestre.[38]



Bernard F. Ensz de Beatrice, Nebraska, obtuvo reconocimiento por el Servicio de Conservación de Tierra de EEUU en 1938, por su ejemplar cultivo de la tierra en sentido perpendicular al flujo del agua por las laderas, lo cual reducía la erosión y aumentaba la mies. Las parcelas de Ensz cultivadas así daban 1,18 m3 más de maíz por hectárea, que aquellas donde cultivaba en líneas rectas.

En informes parecidos se alabaron las comunidades de menonitas CG e IM de Ohio. El pastor Bill Stauffer de la Iglesia Menonita Sugarcreek en el condado de Tuscarawas, Ohio, recibió especial encomio por sus esfuerzos en la recuperación de la tierra. El caso es que hasta llegó a predicar sobre «El pecado americano de la erosión de la tierra». Pero también compró una granja vieja y ya infértil de 48 hectáreas, llena de malas hierbas y matorral, y le devolvió la productividad arando en sentido perpendicular al flujo del agua por las laderas de las colinas y añadiendo cal y fertilizantes naturales. También se hizo un estanque con pequeñas represas para atajar el flujo del agua por su finca, en el cual soltó alevines de sus peces favoritos, la perca y y el bluegill. Su preocupación era que «Los menonitas estamos en peligro de perder una de nuestras tradiciones más ricas, la de la granja como modo de vida», por cuanto muchos de los jóvenes «ya no quieren dedicarse a una granja» y sólo piensan en «ganar dinero». Tuvo tanto

éxito el mensaje de Stauffer, que al cabo de un tiempo la Agencia de Granjas de Ohio lo contrató como portavoz para temas del campo.[39]

En un programa diferente en 1950, las iglesias menonitas de los condados de Putnam y Allan se reunieron para tratar sobre la inflación del precio de la tierra hasta 750 y 1.000 dólares la hectárea. Estos precios, el resultado de «forasteros» que se estaban instalando en un territorio tradicionalmente menonita, hacía prácticamente imposible que los jóvenes pudieran adquirir una granja. De manera que las iglesias de Putnam y Allan establecieron una *Mennonite Brotherhood Aid Association* (Asociación Menonita de Ayuda Fraternal) para ayudar a las familias jóvenes a obtener vivienda y formación y «empezar la explotación de una granja». Para alcanzar sus objetivos la Asociación pidió que la informasen todos los menonitas que querían vender su tierra y todos los jóvenes menonitas que pensaban casarse e iban a necesitar una granja familiar.[40] La tierra no iba a poder pasar a la siguiente generación si no era con un poco de ayuda.

Programas de colonización en la postguerra

Los menonitas a mediados del siglo no solamente defendieron sus tierras sino que desarrollaron un programa agresivo de adquisición de tierra y ensalzaron asiduamente la vida del campo en comparación con la de ciudad. Durante los años 40, por ejemplo, la revista *Mennonite Quarterly Review* publicó cierto número de artículos donde se enfatizaba una manera comunitaria de enfocar los problemas de la vida rural. Un ensayo por el historiador y ético Guy F. Hershberger en 1940, titulado «Conservar la comunidad rural menonita», critica abiertamente la vida urbana y venera la rural. «¿Cómo puede la Iglesia Menonita conservar sus vínculos estrechos de grupo?» —se pregunta Hershberger—. La respuesta es sencilla: «Al conservar las raíces de la iglesia en la tierra rural». Según su cálculo, la tierra es una metáfora de los vínculos estrechos de grupo. Aquí «un grupo pequeño que vive día a día en proximidad de trato» bien podía mantener a raya «los impulsos egoístas y lujuriosos»; aquí podrían desarrollar «ideales de amor, honestidad, bondad y humildad» y hallar relaciones de calidad que son «estrechos y personales».[41]

El hecho es que para mediados del siglo XX la actividad agropecuaria ya no podía garantizar un estilo de vida sin complicaciones. Las granjas norteamericanas sufrieron cambios fundamentales después de

la 2ª Guerra Mundial. Esto incluye algunas novedades sin precedente: la mecanización que ahora incluía sistemas eléctricos e hidráulicos; descubrimientos científicos que introdujeron vacunas y herbicidas; gobiernos entrometidos que exigían una escala de economía cada vez mayor; una integración vertical de la industria alimentaria que metió el mundo empresarial en la granja; y créditos fáciles que tentaron a los granjeros a participar en una comercialización total de la granja. El historiador agrario estadounidense John Shover ha tildado esa transformación «La Gran Dislocación», un tiempo de cambio brusco cuando la actividad agropecuaria se «transmutó».[42]

Como respuesta a esta revolución rural nació un nuevo movimiento de «comunidad menonita». Su promotor fue el sociólogo Winfield Fretz, que apeló a los granjeros menonitas a redoblar sus esfuerzos por conservar la integridad de la comunidad agraria. Fretz esperaba que la ayuda mutua pudiera generalizarse en «virtud rural» y advirtió en contra de afiliarse demasiado estrechamente con los programas agrarios gubernamentales y una dependencia excesiva en el Estado de bienestar. Esa clase de colaboración en efecto dificultaba «mantener esta línea clara de separación» entre iglesia y Estado; los menonitas debían valerse por sí mismos.

La respuesta se encontraba en lo que los líderes vinieron a llamar «colonización»: la fundación intencional de nuevas comunidades rurales menonitas. En la idea de Fretz, para que la colonización tuviera éxito se exigían varios pasos. Primero, los valores religiosos de inconformismo y unas relaciones armoniosas de comunidad debían sustituir los valores basados en el interés personal. Segundo, la ayuda mutua debía cambiar su finalidad: ya no dar limosna sino estimular cooperativas económicas rurales. Además, la colonización no podía darse donde los menonitas hubieran perdido su sentido de pertenencia mutua para volverse secularizados, ni donde existiesen conflictos serios o se careciera de liderazgo o donde no hubiese arraigado «un cristianismo inteligente y concentrado». Por último, Fretz era consciente de que «la colonización es difícil donde la tierra es infértil o donde la lluvia es inadecuada [...] o donde los caprichos del tiempo son del todo [...] impredecibles».[43] Con Fretz y otros, hubo líderes menonitas que estaban asumiendo compromisos novedosos, para estimular a los granjeros a conservar una relación estrecha con el medioambiente.

Si la revolución agropecuaria de mediados del siglo llevó a miles de familias menonitas a la ciudad, las ideas de colonización llevaron a otras miles a tierras marginales y hasta del todo vírgenes a lo ancho de Norteamérica. En cada uno de estos lugares los menonitas desbrozaron tierra virgen o se instalaron en granjas que habían fracasado. Muchos de estos lugares contaron con el apoyo de cooperativas y sociedades de ayuda mutua locales y en todas hubo iglesias que ensalzaban las virtudes de una existencia rural.

A mediados de siglo, los menonitas ensalzaban la vida del campo en comparación con la de ciudad.

Para muchos miembros de la mayoritaria Iglesia Menonita «antigua», la colonización estaba vinculada a la evangelización. La revista de este movimiento para el distrito de Indiana y Míchigan se tituló sin ambigüedad *Rural Evangel*; y sus artículos promovían la colonización rural como la forma de extensión de la obra de la iglesia y de misión nacional, que más se adaptaba a la cultura de los menonitas y su forma de entender el evangelio. Durante las décadas de 1930, 40 y 50, cientos de congregaciones rurales nuevas empezaron bajo el auspicio de los menonitas «antiguos», en comunidades desde Arkansas y la Apalachia, hasta el norte de Míchigan y el valle del río Peace en Alberta.[44]

Algunos menonitas conservadores de Canadá en los años 40 también se embarcaron en colonización durante aquellos años, aunque los movía más un interés por preservar la iglesia como estilo de vida, que establecer asentamientos nuevos como faros que atrajesen a los necesitados de salvación. Buscando posibilidades nuevas en el medioambiente se fijaron en el sur lejano, considerando la situación de los migrantes menonitas que se habían mudado a México en la década de 1920 y habían luchado por sobrevivir durante los años 30, pero que en los años 40 habían florecido.

Algunas voces en Estados Unidos criticaron duramente a esos canadienses en el sur. El historiador Harold S. Bender, por ejemplo, denunció la pobreza intencionada de los de Vieja Colonia y su rechazo de neumáticos de caucho para los tractores, de electricidad y de automóviles, como una forma de «extrema introversión, regresión y degeneración».[45] Otros criticaron sus prácticas de cultivo en tierras

frágiles, que llevaba a una erosión irreparable.[46] Pero el historiador Cornelius Krahn se maravilló de la habilidad de los menonitas de Vieja Colonia para sobrevivir en el norte de México, y de su producción exitosa de queso, avena y fríjol y estilo de vida sencillo que le recordaba el Salmo 125,2: «Como Jerusalén tiene montes alrededor, así Jehová está alrededor de su pueblo».[47]

Estas virtudes atrajeron al sur a unos 2.500 menonitas de Manitoba y a algunos de Saskatchewan, después de la 2ª Guerra Mundial: unos 600 Kleine Gemeinde y 250 menonitas de Vieja Colonia se instalaron en el estado de Chihuahua y unos 1.500 menonitas Chortitzer y Bergthaler en la selva de la región oriental de Paraguay. Enfilar para México suponía implícitamente un reproche de los progresos tecnológicos en Norteamérica que posibilitaban el éxito de las explotaciones agropecuarias comerciales pero a la vez impedían las artes tradicionales del granjero humilde.

En su respuesta a una pregunta en un periódico local en noviembre de 1948, el obispo de Vieja Colonia Johann M. Loeppky, de Osler, Saskatchewan, que encabezaba un pequeño grupo de 25 familias que se instalaría en Los Jagueyes, Chihuahua, mencionó «la sequía en Saskatchewan», pero resaltó como de mayor importancia que «como menonitas de rancias tradiciones», él esperaba que su grupo pudiera vivir sin estorbo «en su estilo de vida», que consistía de sencillez. «En el oeste de Chihuahua —apuntó con sencillez gráfica— con dos vacas una familia se puede mantener abastecida con lo necesario para vivir».[48]



Los granjeros menonitas en Grassy Lake, Alberta, cosechando en los años 1950, descargan la mies de la cosechadora a un camión. Esta comunidad de los Hermanos Menonitas se fundó en 1926, cuando las familias menonitas rurales a lo ancho de Norteamérica todavía estaban buscando oportunidades nuevas para trabajar, muchas veces en tierras marginales. Durante la década de 1950 la mayoría de los granjeros menonitas o modernizaron sus granjas invirtiendo en maquinaria nueva como la que muestra la foto, o abandonaron la granja y se mudaron a la ciudad.

Esa sencillez de vida rural era, según Loeppky, una condición necesaria para la fe auténtica.

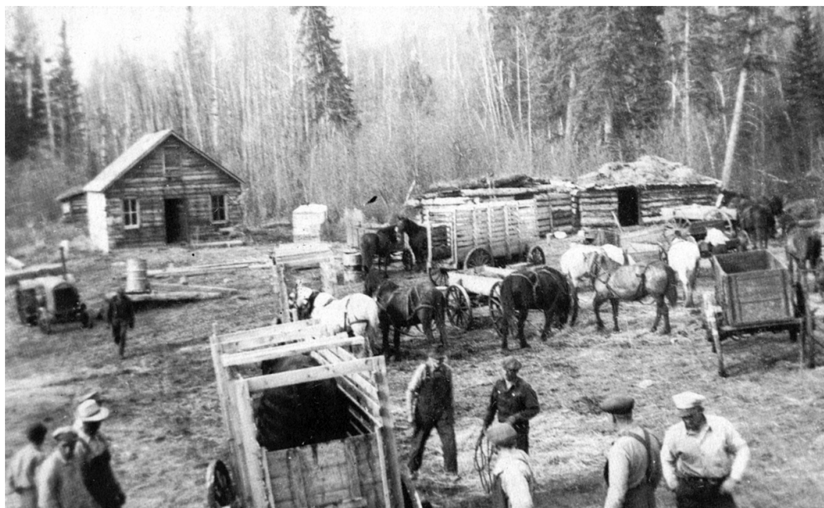
Otros canadienses de mediados de siglo no se fijaron en el sur sino en el norte. Su mirada se fijó en el bosque boreal de La Crete, Alberta, apenas unos 150 km al sur de la frontera con los Territorios del Noroeste de Canadá. La comunidad había sido fundada en 1932 por una vanguardia de tres familias de Vieja Colonia de Saskatchewan que buscaban tierra y aislamiento de un mundo y gobierno entrometidos.[49] Durante las décadas de 1950 y 60 muchas otras familias conservadoras se les unieron. Cultivar la tierra en el paralelo 58 resultaba posible por el cinturón de tierra fértil de sedimentación y arcilla en el bosque del norte y las 18 horas de sol durante los meses de junio y julio.

Los canadienses a mediados del siglo se fijaron tanto en el sur como en el norte.

El caso es que durante las décadas de 1970 y 80 el elevado índice de nacimientos entre los menonitas conservadores los obligó a desbrozar cada vez más bosque. El granjero Martin Wieler apuntó en una petición ante funcionarios del gobierno para que se abriera más territorio de bosques a la creación de granjas, que «si se abriesen cien secciones [de cuarto de milla cuadrada] [...] habría solicitudes para ellas». Otro peticionario hizo constar su esperanza «de enseñar a nuestros hijos el valor de labrar la tierra y una vida de satisfacción en la granja y amor a la tierra». Resulta irónico que entre 1982 y 1986 este «amor a la tierra» desembocase en un proyecto masivo de deforestación, de unos 40 km2 al año.[50]

Otros asentamientos septentrionales se fundaron en Columbia Británica y Manitoba. En Columbia Británica, una colonia agropecuaria de menonitas de Vieja Colonia se había establecido entre 1940 y 1943 en bosques próximos a Burns Lake.[51] Por una extraña coincidencia este asentamiento «aislado» se fundó con ayuda de dos gobiernos provinciales: Saskatchewan procuraba asistir a «familias en apuros económicos» que tenían experiencia de granja y «cualidades aptas para la vida pionera»; y Columbia Británica estaba «interesada en aumentar su población en el norte».

Durante las décadas de 1950 y 60 otros menonitas conservadores solicitaron tierras al gobierno en distritos vecinos para brindar a sus



Apeadero de La Crete, 1943, cerca del río Peace en el norte de Alberta, la comunidad agropecuaria menonita más septentrional. El edificio de tablas de madera es una tienda primitiva propiedad del colono menonita David Dyck.

familias numerosas, la oportunidad de tener sus propias granjas.[52] En Manitoba entre 1948 y 1952 la Convención Evangélica Menonita (EMC, por sus siglas en inglés) empezó un programa activo de colonización en el oeste de Manitoba, así como en la región de Interlake, al centro del norte de la provincia entre el lago Manitoba y el lago Winnipeg, en tierra de parque natural próximo a Arborg y Riverton.[53] Debatieron las virtudes de marcharse de comunidades menonitas ya asentadas. Algunos sostenían que los cristianos son como las ascuas: si se desparraman acaban perdiendo su lumbre; mientras que otros sostenían que son como el estiércol: sólo tiene utilidad si se desparrama.

El debate se resolvió cuando la idea de «colonización» pareció responder a ambos tipos de inquietud: los menonitas se desparramarían, pero lo harían como congregaciones, con suficiente masa crítica como para conservar su identidad. Siguiendo este razonamiento, varios cientos de la gente EMC de Manitoba se congregaron en regiones donde hasta entonces habían predominado canadienses de procedencia islandesa, ucraniana y británica en la región Interlake de Manitoba. Estas nuevas comunidades EMC atrajeron también a sus parientes menonitas Kleine Gemeinde que regresaban a Canadá desde Chihuahua, México.[54]

Hubo en Estados Unidos también grupos que estaban a la busca de nuevas fuentes de tierra de labranza a mediados de siglo. Al contrario de los asentamientos en tierras de fertilidad marginal a principios del siglo, muchos de estos asentamientos nuevos serían en tierra de granjas preexistentes. Durante los años de la 1ª Guerra Mundial, por ejemplo, muchas familias granjeras de Hermanos Menonitas (HM) y *Church of God in Christ, Mennonite (Holdeman)* habían intentado sin éxito colonizar una región del oeste de Texas. Específicamente, habían intentado hacer de un rincón de la hacienda gigantesca y semiárida de R. C. Rawlings —de 1.215.000 hectáreas— una granja de trigo para la comunidad.[55]

Muchos de los asentamientos en EEUU fueron en tierra de granjas preexistentes.

Otro caso sucedió en los años 70, cuando cientos de menonitas conservadores descendientes de canadienses, llegaron desde México a un paraje cercano a Seminole, Texas, habiendo adquirido por engaño fincas carentes de fertilidad con la promesa mentirosa de que la sola posesión de tierra en Estados Unidos daba derecho a la nacionalidad. En 1979, en un acto de singular compasión, el senador de Texas Lloyd Bentsen promovió una ley en el senado de Estados Unidos que acabó concediendo la nacionalidad a 683 menonitas —por sus nombres— de lengua bajo alemana procedentes de México. La ley no libraría a la mayoría de ellos de la quiebra de sus granjas, pero sí les permitió mudarse a la ciudad y dedicarse a otros trabajos manuales.[56] El plan de trabajar granjas en Texas fue un fracaso para la mayoría de esos menonitas mexicanos, pero en sí, demostraba una vez más una visión específica de comunidad cristiana.

Otros planes de colonización de mayor éxito se realizaron en otras partes de Estados Unidos. Los huteritas, por ejemplo, gozaron de especial éxito por cuanto ponían sus recursos en común para fundar colonias nuevas. La colonia Jamesville en Dakota del Norte, por ejemplo, se estableció como una colonia filial de los huteritas canadienses en 1937; a su vez los huteritas de Jamesville fundaron colonias nuevas en 1944, 1955 y 1970. Según un estudio, el proceso de división de las colonias huteritas era relativamente sencillo. Los líderes «tenían en consideración la edad y el tamaño de las familias, para que la

comunidad nueva resulte similar en estructura poblacional y capacidad técnica, a la colonia madre». Esta estrategia, juntamente con una predisposición a adoptar innovaciones tecnológicas para asegurarse una autosuficiencia completa, consiguió asegurar su índice extraordinario de éxito como gente de campo.[57]

Durante las décadas de 1960 y 70 los menonitas de la Convención Conservadora y los ámish en Estados Unidos también llevaron a cabo con éxito planes de colonización. Lo hicieron saliendo de las regiones tradicionalmente anabautistas a tierras de labranza que la mayoría de los granjeros americanos consideraban de poco provecho. Las familias granjeras ámish de Iowa, por ejemplo, establecieron una comunidad en los años 60 cerca de Vilonia, Arkansas, impulsados por el problema de tierra excesivamente cara, con demasiados impuestos. El obispo Levi Bontrager recordaría a la postre cómo los ámish descubrieron tierras baratas en Arkansas tras dedicarse a leer publicidad inmobiliaria. Los agentes inmobiliarios recordaban que cuando los delegados de los ámish visitaron su estado, mostraron «una capacidad aguda para reconocer la mejor tierra». Con el tiempo el asentamiento ámish tuvo éxito a pesar de que la tierra de Arkansas estaba agotada por su dedicación al monocultivo del algodón. Su estrategia ámish siguió una fórmula cuyo éxito ya conocían: restauraron la fertilidad aplicando cal y estiércol y sembrando trébol que luego sometían al arado.[58]

En 1976 los menonitas de la Convención Conservadora Weaverland de Pensilvania siguieron una estrategia similar de asentarse fuera



Una granja de menonitas de orden antiguo en el condado de Waterloo, Ontario, alberga a varias generaciones que viven y trabajan juntos. La casa se somete a expansiones para poder alojar a abuelos o a jóvenes recién casados.

del territorio que les era familiar, en regiones poco pobladas del estado de Nueva York, al sur del lago Ontario. Estos colonos, como otros, sabían que la tierra de labranza podía «sustentar sus valores religiosos y sociales». En las palabras de un pastor: «Nuestra forma de vida entera depende de ello. [...] En Pensilvania sólo un 5 por ciento de la iglesia sigue labrando la tierra. Al venir a Nueva York casi todos los miembros han conseguido volver a la explotación agropecuaria». El plan de adquisición de tierra era bastante sencillo: comprar las granjas de granjeros que estaban en quiebra, y hacer que esas granjas prosperasen al dedicarse a una vida de sencillez. Como lo expresó uno de los colonos Weaverland: «No es por un alto costo de vida, sino por el costo de una vida por todo lo alto» que surgen los problemas para vivir de una granja. «Nosotros nos ceñimos a la sencillez. Esa es la clave».[59]

Tecnología y valores «anabautistas» persistentes

La disponibilidad de tierra solamente era uno de los temas que inquietaron a los menonitas dedicados a la agricultura; el otro era la propia modernización. El trastorno en el campo durante los años 50 —con sus nuevas tecnologías, ciencia, intervenciones gubernamentales, explotación agropecuaria industrializada— no sólo halló respuesta en voces proféticas potentes sino también en el alto grado de compromiso con la agricultura y ganadería a lo ancho de la comunidad menonita. La señal más obvia de esta dedicación fue una estadística de 1975 que indicó que los menonitas en Norteamérica eran un pueblo desproporcionadamente «rural», donde tanto como el 33,6 por ciento de los menonitas de las iglesias más progresistas seguían viviendo en granjas, en comparación con solamente el 5 por ciento de la población general de Estados Unidos y 6 por ciento en Canadá en esa misma época.[60] Puede que la tierra ya no brindase una geografía del «Reino de Dios» —el territorio cubierto por una congregación de vidas vinculadas estrechamente— pero conservaba su sacralidad de otras maneras. En general los granjeros se ceñían a la idea de dejar a sus hijos el legado de la tierra; hablaban de la tierra como una bendición de Dios y veían mal la expansión del tamaño de sus fincas por el sólo motivo de sacar ganancia.[61]

Durante las décadas de 1970 y 80, varios estudios de granjas modernas menonitas indicaron algunos rasgos específicamente «menonitas» en la agricultura. Un estudio de 1971 comparó la cultura

de granjas de las comunidades históricas de Manitoba en la Reserva Este (municipalidad de Hanover) con las de la Reserva Oriental (municipalidades de Stanley y Rhineland). Describió cómo la proximidad de la Reserva Este a la ciudad de Winnipeg permitió desarrollar una red densamente poblada de granjas lecheras, porcinas y aviares, mientras que las tierras fértiles de la Reserva Oeste estimularon la producción de semillas oleaginosas y el cultivo de remolacha azucarera.

Estas diferencias, sin embargo, escondían una estrategia común orientada hacia la familia, reflejada por familias relativamente más numerosas que la media (el 52 por ciento de las familias menonitas tenían tres o más hijos, mientras que entre sus vecinos no menonitas esa proporción descendía a 37 por ciento). Por consiguiente las granjas de la Reserva Este estaban siendo trabajadas con especial intensidad: eran más pequeñas que la media para su zona, pero adoptaban tecnologías más rápidamente y construían antes instalaciones modernas que garantizasen una producción eficiente. En la Reserva Oeste los granjeros menonitas adoptaron pronto cultivos que exigían mucha mano de obra, como el girasol, la patata o la remolacha azucarera, especialmente cuando se compara con sus vecinos no menonitas, que tendían a dedicarse al lino o la colza, menos exigentes de mano de obra.[62] Lo que distinguía a los menonitas no es tanto lo que cultivaban como su enfoque respecto a la tierra.

Un estudio en Kansas de casi 500 familias menonitas CG y HM en los condados de Marion, McPherson y Harvey durante los años 80 también descubrió «Valores y práctica agropecuaria menonitas». Entre esos valores, la elevada predisposición a tener en consideración la opinión de sus vecinos, redes cohesionadas de comunidad, agricultura sostenible y freno a la expansión ilimitada. El estudio reveló que en muchos aspectos los menonitas gestionaban su tierra de forma parecida a la de otros granjeros de Kansas: seguían los consejos de los agentes agrarios del condado y era rara la vez que en la iglesia se hablase sobre la gestión de las granjas.

Lo que distinguía a los menonitas no es tanto lo que cultivaban como su enfoque respecto a la tierra.

Sin embargo los menonitas se diferenciaban de otras maneras: era raro que alquilasen tierras ajenas para racionalizar el empleo de

maquinaria de grandes dimensiones u otra tecnología; y estaban muy de acuerdo con la «Declaración menonita sobre la agricultura y ganadería» acordada en noviembre de 1984 por un grupo de granjeros que se reunieron en el Centro Laureville de la Iglesia Menonita en el oeste de Pensilvania. La declaración de Laurelville instaba a diferenciarse de lo habitual en Estados Unidos, ensalzando la labor agropecuaria como «un compromiso con la obediencia, la fe y la sencillez», a la vez que se comprometían con la permanencia del modelo de granjas de familia. La declaración apelaba también a los menonitas a «ser gestores responsables de la tierra» y veía en la conservación de «los recursos naturales y demás recursos [...] la base de una buena práctica agrícola». Atribuía, por último, máxima importancia a «la granja como estilo de vida, que no solamente un negocio».[63] Puede que el grupo de Laurelville no fuera muy numeroso, pero su formulación de los valores de la granja parecieron reflejar las convicciones de una comunidad mucho más amplia.

En comparación con los grupos de orden antiguo, naturalmente, los menonitas progresistas habían transigido en sus prácticas agropecuarias condicionadas por la religión. Esta tendencia se puso en especial evidencia cuando los medios de comunicación y diversos académicos empezaron a ensalzar el antimodernismo tozudo y «excepcional» de los grupos de orden antiguo como los ámish en Estados Unidos y Canadá.[64] *Amish Society*, libro de superventas escrito por John A. Hostetler —la descripción más conocida de la agricultura ámish— anota que «La tierra tiene para los ámish un significado espiritual» que les demanda, como Adán y Eva, «cuidar del huerto, protegiéndolo de cualquier perjuicio gracias a su labor y atención» y «conservándolo en nombre de Dios».[65]

Esta armonía entre los ámish y la tierra se ve reflejada en testimonios personales. El libro *Great Possessions* (1990) del obispo ámish David Kline fue muy aclamado por la prensa de todo el país y en particular por el renombrado activista medioambiental Wendell Berry, que calificó las prácticas ámish como «una forma de actividad agropecuaria que está demostrado que preserva comunidades y tierra». Kline mismo habla de «la rotación de nuestros cultivos» sin recurrir a suplementos químicos, «lo cual en el este de Ohio funciona tan bien que es muy rara la vez que se cuestione». Su receta para una explota-



Durante la segunda mitad del siglo XX los granjeros ámish, salvo contadas excepciones, rechazaron el tractor y una mecanización preponderante, a favor de herramientas de tracción equina y granjas de pequeña escala.

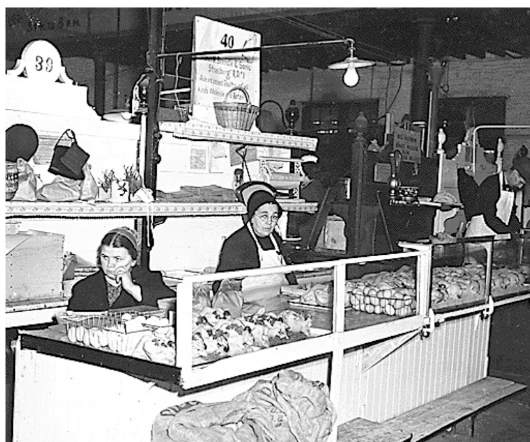
ción rural próspera consiste en la rotación de maíz, avena, trigo y legumbre, donde lo único que pueda compactar la tierra son lo cascos de los caballos. Describe una agricultura sensorial, con el aroma orgánico de la tierra recién arada, donde hay una explosión de «colores y formas cambiantes» y se escucha «el canto del charlatán, el turpial y el gorrión zacatero al atardecer». Esta manera particular de enfocar la dedicación agropecuaria puede «preservar comunidades» y asegurar que «la tierra se mantiene sana ecológica y espiritualmente».[66]

Los menonitas de orden antiguo también han sido alabados. Un estudio de principios de los años 70 está dedicado a los menonitas de orden antiguo cerca de la comunidad de Kutztown, condado de Berks, en el sureste de Pensilvania. En ese entonces 46 de sus 56 familias se dedicaban a la granja. Aunque el tabaco seguía siendo el principal cultivo para la venta, todas las familias tenían sus corrales de engorde porcino y vacuno y establos de ordeñe para una o dos vacas. Dos factores en particular destacaban en las granjas de los menonitas de orden antiguo en comparación con sus vecinos: sus granjas eran más pequeñas —30 hectáreas, frente a la media de 50 hectáreas para el condado— y tenían el firme compromiso de conseguir granjas para cada uno de sus hijos. Estas granjas pequeñas con familias grandes, se compaginaban para un perfecto funcionamiento agropecuario sin necesidad de mecanización moderna ni productos químicos. Es así

como todas las labores —matar malas hierbas con vapor, trasplantar desde semilleros, cultivar la tierra con azada, quitar semillas, cosechar tabaco, poner a secar e ir dando vuelta las hojas de tabaco cosechadas y por último juntarlas en fardos— todo se hacía a mano o con tracción equina.

Otras consecuencias de ese antimodernismo fueron la igualdad social y un control estricto de lo que suponía pertenecer o no al grupo. Como observó un miembro, en general «es imposible saber quién es de verdad rico o pobre, a no ser que vivamos en estrecha proximidad como vecinos». Hasta el obispo solamente gozaba de autoridad en tanto que escogido por «el Espíritu Santo» y «gracias a su dedicación a la granja». Como lo expresó otro miembro: «Hay cosas mucho más importantes de qué hablar, que cuánto tengo o qué rápido puedo viajar [...] ¿Por qué, entonces, sentirse más grande por ello?»[67]

Otros estudios han enfatizado específicamente el carácter espiritual de las granjas de orden antiguo. En uno se sostiene que la actividad agropecuaria para los órdenes antiguos suponía nada menos que la garantía de humildad espiritual. De hecho, el arte que han dejado algunos da a entender que veían la actividad agropecuaria como «un estado espiritual de bendición», una *Gotteseligkeit*, y que veían sus granjas como un refugio espiritual en medio de un mundo hostil.[68] En 1979 el granjero Isaac Horst, menonita de orden antiguo de Ontario, realzó también al paisaje como metáfora para explicar las prácticas de una vida de orden antiguo. Solamente los de fuera, escribió Horst, son incapaces de ver que «las directrices menonitas de orden antiguo constituyen un cerco en torno al oasis»; de



Mujeres de granjas menonitas venden pollos, huevos y otros productos en el Mercado del Sur de Lancaster, Pensilvania, en 1941. La venta por las mujeres en el mercado suponía una importante fuente de ingresos para las familias granjeras y constituyó una conexión vital entre los mundos rural y urbano.

hecho, los que no son capaces de valorar los rasgos de vinculación estrecha de la vida en una granja de orden antiguo tienen temor a «las lindes de su feliz verdor»; y para su propio perjuicio exigen «el privilegio de salir corriendo al desierto ardiente» cuando les entra en gana.[69] En la opinión de Horst, esa vida de sencillez estaba empapada de un carácter espiritual.

En el transcurso del último tercio del siglo XX diversos eruditos menonitas, en particular, han apelado a todos los granjeros menonitas a abrazar esta verdad. En una antología pionera titulada *Creation and the Environment* (2000), una docena de eruditos anabautistas se explayan sobre la cuestión de un mundo natural sostenible. En la introducción, el editor Calvin Redekop recuerda su niñez en el *Dust Bowl* de Montana; una condición medioambiental provocada por «los pecados terribles cometidos por la generación de mis padres».[70] Habían violado «la singular postura filosófica y ética [anabautista] en relación con la creación».[71]

Los economistas James Harder y Karen Klassen Harder sostienen en un sentido más general que «el impulso hacia un crecimiento económico ilimitado se había erigido como el problema más importante ante la humanidad».[72] Walter Klaassen se expresa especialmente crítico: «Hasta donde yo sepa, [los menonitas] no hemos reflexionado en absoluto acerca de cómo aplicar los recursos de nuestra tradición de no violencia a la presente guerra de la humanidad contra la madre naturaleza». Y en cuanto a la historia: «Fue la exigencia de sobrevivir —no el amor a la tierra— lo que produjo la destreza y el cuidado de la tierra tan afamados de los menonitas».[73]

Unos pocos autores defendieron a los granjeros menonitas. Uno de ellos, Michael Yoder, señala que: «Algunos granjeros menonitas modernos» están «aprendiendo a reducir sus pases sobre el campo con el consiguiente ahorro de mano de obra, combustible y salud general de la tierra» o están empleando técnicas de siembra directa (sin labrar antes la tierra), con lo cual aumentan «los residuos de la mies anterior [...] y se conservan la tierra y la humedad».[74] La mayoría de los autores se hicieron eco de la crítica de Redekop y la apelación de Klaassen a una «ética medioambiental anabautista» más acentuada, que reconoce que «el reino de Dios viene a suponer una tierra redimida».[75]

Muchos menonitas no especialistas parecieron estar de acuerdo con estos eruditos. Un llamamiento especialmente persuasivo para la vinculación de la humildad y la paz se encuentra en Section 27, por Mil Penner (2002). Al cabo de toda una carrera como propietario de una empresa de maquinaria pesada de excavación y movimiento de tierra y cuando padeció el susto de un ataque cardíaco, Penner experimentó una epifanía ecológica. Confesó su participación personal en actos que perjudicaron el medioambiente, meditó sobre el lugar del salmista «junto a aguas de reposo» y advirtió contra «tener la conquista como valor único». Declaró que existe una conexión entre su compromiso a «reconstruir mi vida espiritual» y la idea de que «el verdadero sentido de lo que supone tener dominio sobre la tierra siempre fue cuidar de ella e incluye rehabilitarla».[76] Los menonitas se han apartado de esa gestión respetuosa del medioambiente, pero su «memoria» anabautista puede guiarlos para volver al redil.

Conclusión

Los granjeros menonitas del siglo XX en Norteamérica constituyeron un grupo de fe hondamente diverso, por cuanto estaban esparcidos por geografías diferentes y respondieron al cambio con estrategias significativamente diferentes. A pesar de sus diferencias, sin embargo, compartieron una relación particular con la tierra. Los menonitas y ámish de orden antiguo expresaron una cultura muy claramente antimoderna, informada por las enseñanzas de su fe sobre la sencillez, la humildad y la no violencia.

Unos principios parecidos, sin embargo, también aparecieron entre los menonitas progresistas o modernos, aunque con distinto énfasis. Fomentaron un sentimiento fuerte de cohesión comunitaria y vieron en la tierra una «promesa» divina, especialmente en la primera mitad del siglo XX. Estas ideas evolucionaron hacia un compromiso expreso con la conservación de la tierra y especialmente la colonización con granjas en las décadas de mediados de siglo. Por último, un compromiso con redes de apoyo a las granjas y con el propio principio de la actividad agropecuaria, se mantuvo hasta las últimas décadas del siglo XX.

En un período cuando los menonitas más modernos parecían alejarse cada vez más de «la granja como modo de vida», surgieron voces proféticas para recordarles las virtudes de la vida rural. Señalaron los

beneficios morales de la vida de granja a mediados del siglo y lamentaron la pérdida de valores auténticamente anabautistas al fin del siglo. Está claro que los menonitas no fueron en todos los casos mejores gestores del medioambiente que sus vecinos no menonitas. A veces, de hecho, —en La Crete, Alberta o Meade, Kansas— su compromiso tan fuerte con la vida rural destruyó bosques o los llevó a arar tierras semiáridas con el resultado de erosión irreparable de la tierra.

Con todo, la comunidad tan diversa de menonitas norteamericanos se relacionó con la tierra con unas enseñanzas particulares de la fe que enfatizaron la vida en comunidad, la humildad ante las fuerzas naturales y un elevado grado de autosuficiencia. El historiador Simon Schama ha sugerido que de entre todas las gentes del pasado que han estado arraigadas en la naturaleza, la forma como los granjeros menonitas del siglo XX trataron la tierra estuvo «cimentada en un rico cúmulo de mitos, memorias y obsesiones [...] vivientes y vigentes y en todo su entorno».[77] Parecía que la presencia desproporcionada de menonitas dedicados a la tierra en Norteamérica, se nutría de una memoria común que los hacía recordar esa cultura de humildad y gratitud que ha dado forma a la relación anabautista con la tierra a lo largo de los siglos.

CAPÍTULO 5

MENONITAS EN LA CIUDAD

En 1936 **Liese Pauls** *dejó su trabajo en el hogar del Dr. R. H. MacDonald, de Saskatoon, Saskatchewan, para regresar al campo a casarse. Su pretendiente era un viudo, el Rdo. Heinrich Klaassen de la iglesia rural Eigenheim Mennonite Church, que al parecer no albergaba ninguna duda acerca de que su esposa viniera de la ciudad. El caso es que Liese se había comportado como una buena menonita en la ciudad. Una de cientos de «chicas» de campo que trabajaron en Saskatoon para ayudar a sus padres inmigrantes de la Unión Soviética a pagar la Reiseschuld (deuda de viaje) de la familia, había contribuido a «la reputación [de los menonitas] como obreros concienzudos, modestos y de fiar». También había hallado un ancla moral firme en el Mädchenheim (hogar de chicas) menonita de la ciudad, donde los jueves por la tarde –día libre de las empleadas domésticas– interactuó con otras mujeres menonitas jóvenes. Conversaban «sobre las experiencias de la última semana», oían el devocional apacible en alemán que pronunciaba el director del hogar J. J. Thiessen, degustaban el Platz horneado por la Sra. Thiessen y cantaban acompañadas por el piano. Estas jóvenes también mantenían vínculos estrechos con sus iglesias y comunidades rurales, regresando allí con nuevos modales adquiridos en la ciudad pero también contribuyendo a atraer a los chicos a visitar la ciudad, asistir al ensayo semanal de la coral, salir con las chicas y divertirse con «juegos de círculo» en una escuela alquilada para ese fin. La ciudad, según el Director Thiessen, era un lugar seguro para los menonitas; su único consejo era: «Podéis ir adonde queráis, siempre que sea acompañados por Jesús» –con la idea subliminal de que Jesús no frecuentaba los salones de billar ni los cines–. Estos jóvenes, al casarse, frecuentemente se incorporaban a una iglesia urbana: la Iglesia de Hermanos Menonitas (HM) fundada en 1927*

o la congregación de la Convención General (CG) que empezó tres años después.[1]

Muchos otros menonitas jóvenes *llegaron primero a la ciudad no por el trabajo sino con una misión específica. En el verano de 1950, por ejemplo, cinco jóvenes, estudiantes de Eastern Mennonite College (Escuela Universitaria Menonita del Este) en Harrisonburg, Virginia, se metieron en su coche Studebaker de último modelo para dirigirse a la ciudad de Nueva York. Eran buenos chicos menonitas de Pensilvania y Virginia –Roy Kreider, Paul Swarr, Aaron King, Eugene Souder y Earl Witmer– que no parecían encajar en la ciudad. Pero durante cinco meses su cuarteto, «Crusaders for Christ», estuvo ministrando en Nueva York. Con las palabras «Jesús Salva» pintadas en el maletero del coche y dos altavoces en la baca, se proponían «cantar y contar el mensaje de salvación a los neoyorquinos». Cantaron en el Bronx, en el Central Park, en Wall Street y los sábados por la noche, hasta en Times Square. Otros menonitas con espíritu misionero se valieron de diferentes métodos. En 1950, por ejemplo, dos estudiantes de* Bluffton College *(Escuela Universitaria de Bluffton), Ohio –Joanna Bowen y Esther Berky– estuvieron con Ernest Goertzen, de Bethel College, Kansas, en Harlem Este de Nueva York. Se centraron en un barrio afroamericano, algo más o menos cómodo para Esther que había participado en «sentadas» en Washington ante la Casa Blanca para protestar la segregación, pero bastante más difícil para Ernest, que se sintió «como un chico tímido de granja de Kansas en una gran ciudad». En cualquier caso los tres se desplazaron «por las calles, en las puertas de las casas y en terrenos baldíos» ministrando con un mensaje de «disciplina espiritual» para drogadictos, prostitutas, miembros de bandas criminales, y niños.*[2]

Cuadros de menonitas en la ciudad

Estos relatos de menonitas jóvenes en Saskatoon y en la ciudad de Nueva York nos presentan un aspecto fundamental de la vida menonita en Norteamérica durante el siglo XX: el reto de la ciudad. Si bien algunos menonitas norteamericanos vivieron en ciudades en los siglos XVIII y XIX, la inmensa mayoría eran del campo, eran pueblo de granjas y pueblos pequeños. Pero esta tenden-



El cuarteto Crusaders —(de izda. a dcha.) Roy Kreider, Eugene Souder, Paul Swarr y Aaron King— junto a Earl Witmer y su coche equipado con altavoces, dispuestos para un verano de evangelización callejera en la ciudad de Nueva York en 1950.

cia a la vida rural sufrió una redefinición durante el transcurso del siglo XX, cuando los menonitas de Norteamérica, al igual que todo el mundo, abandonaron las granjas en grandes números a favor del mundo urbano. Para «un 80 por ciento de la humanidad, la Edad Media se acabó repentinamente en los años 1950», según observó el historiador Eric Hobsbawm. Al dirigirse a la ciudad en busca de trabajo, la gente del campo se sorprendió de la «transformación perdurable» que se produjo en sus vidas.[3]

Entre 1930 y 1980 tanto como el 80 por ciento de todas las familias granjeras estadounidenses y canadienses abandonaron la granja; y aunque los menonitas tardaron en llegar a la ciudad, también llegaron. Para 1972 tanto como un tercio de los menonitas de Norteamérica vivía en lugares con una población de 2.500 o más, y dos tercios ya no vivían en granjas. Los menonitas recién llegados de la granja empezaron a preguntarse qué sentido podía tener su fe en este nuevo entorno urbano. En el proceso, sus iglesias se extendieron para abarcar nuevas gentes con honda raigambre urbana. Para todos, surgía una nueva «identidad emergente», una reinvención de lo que significaba ser menonitas.[4]

La nueva realidad social de la ciudad les resultó ruda. Las familias menonitas urbanas se dispersaban cada día; los hombres y las mujeres en direcciones diferentes antes de volver a encontrarse para la cena al cabo del trajín del día. Y casi todos los obreros menonitas y sus hijos cruzaban las fronteras de religión, clase y raza de formas novedosas. La ciudad también les supuso una introducción a la sociedad industrial. Galardonaba el individualismo, no el conformismo; exigía excelencia de destrezas, no un espíritu de cooperación; prometía prosperidad ascendente, no armonía comunitaria. Algunos menonitas urbanos recordaban su pasado «inocente» en la granja con honda nostalgia. Otros se sintieron aliviados de que la rusticidad quedase relegada al pasado. Algunos aceptaron la ciudad como un mal necesario para conseguir ingresos, refugiándose en la seguridad de instituciones ligadas a la familiaridad menonita, lo que en términos sociológicos se conoce como «cobertura étnico religiosa».

Muchos otros vieron en la ciudad un don divino, la oportunidad para volver a sostener una «visión anabaptista» urbana, una esperanzada crítica social abandonada 400 años antes, cuando los anabaptistas huyeron de ciudades como Zúrich y Amberes a una vida de quietud rural. Otros vieron en la ciudad una oportunidad para procurar una alegría evangélica libre de tradiciones. Mientras que otros vieron las oportunidades de otra forma: como la ocasión para abandonar del



Escena de una calle de Rosthern, Saskatchewan, hacia 1906. Rosthern acabó por ser un centro importante de servicios para los menonitas del centro de Saskatchewan y sede de *Rosthern Junior College* (Escuela Universitaria Menor de Rosthern), un instituto privado menonita.

todo el redil menonita, asimilarse a la ciudad, abandonar completamente la religión o seguir siendo cristianos pero con otra denominación: a veces una litúrgica y formal, otras veces una más carismática o evangélica. Por el motivo que fuera, un nuevo juego de perspectivas híbridas generó un nuevo juego de menonitas fragmentados.

Añadió a esta fragmentación, la dispersión de menonitas por ciudades a lo ancho del continente. Fueron relativamente pocos los que recalaron en las grandes megalópolis norteamericanas y las capitales nacionales: Nueva York, Toronto, Washington, Ottawa. Bien es cierto que hubo menonitas individuales que se dirigieron a las grandes ciudades como obreros misioneros adelantados —a Filadelfia (1866), Chicago (1893), Los Ángeles (1909) y Mineápolis (1909)— pero cuando los menonitas barajaban una ciudad como lugar para residir, la mayoría prefirieron lugares más pequeños.

En Canadá los menonitas se sintieron atraídos especialmente a ciudades regionales de tamaño mediano. En 1981 Winnipeg, con una población general de casi 600.000, era la ciudad que contaba con más menonitas: unos 19.000. La seguían las ciudades más pequeñas de Saskatoon y Kitchener-Waterloo, cada una con unos 10.000 menonitas, más o menos el mismo número que vivía en la gran urbe de Vancouver. Hasta algunas ciudades más pequeñas como St. Catherines, Ontario y Abbotsford, Columbia Británica, tenían cada cual varios miles de menonitas; es decir, tantos como vivían en las ciudades mucho más grandes de Calgary, Toronto y Edmonton.[5] Pero muchos menonitas canadienses vivían en ciudades modestas: Steinbach, Altona y Winkler en Manitoba eran ciudades predominantemente «menonitas» y cientos de otras, como Joliette, Leamington, Elmira, Rosthern, Swift Current, Coaldale, La Crete, Chilliwack, Yarrow, desde Ontario hasta Columbia Británica, tuvieron vinculación con la historia menonita.

En Estados Unidos los menonitas también se encontraron normalmente dispersos en esos lugares de entremedio, en poblaciones pequeñas a muchas millas de los inmensos centros metropolitanos de América. El caso es que aunque tantos menonitas canadienses vivían en granjas en 1970 como los de Estados Unidos, un porcentaje mucho más elevado de los estadounidenses (18 por ciento en comparación

con el 8 por ciento) vivían en poblaciones pequeñas de 2.500 habitantes o menos, mientras que el doble de canadienses que estadounidenses (34 por ciento en comparación con el 15 por ciento) vivían en ciudades de más de 25.000 habitantes.[6]

Las ciudades de Newton, Kansas y Akron, Pensilvania contaban con pocos menonitas en sí, pero al estar rodeadas de zonas rurales con un elevado número de menonitas acabaron albergando sendas sedes institucionales menonitas. Otras ciudades relativamente pequeñas — Harrisonburg, Bluffton, Elkhart, Goshen, Hillsboro, Hesston y Fresno, dispersas desde Virginia hasta California— también alcanzaron esa distinción. Además otros cientos de poblaciones —Archbold, Millersville, Berne, Kalona, Freeman, Mountain Lake, Wichita, Henderson, Meno, Reedley, Dallas y muchas otras— acabarían albergando numerosos menonitas, constituyendo una imaginada geografía continental de espacios menonitas.[7]

Vías hacia la ciudad

Los menonitas llegaron a la ciudad siguiendo vías dramáticamente diferentes. Usualmente traspasaban las puertas de la ciudad sabiendo que se les abría un camino a nuevas formas de vivir. Los recién llegados se maravillaban de la extraña energía de la ciudad. Cuando Abraham Welk visitó Nueva York en 1893 escribió que «Casí me sentí como la reina de Sabá cuando conoció las maravillas de Salomón [...] y exclamé: "No me habían contado ni la mitad de tu sabiduría"». Cuando David Harms visitó Edmonton en 1909 vio «una ciudad romántica sobre el río Saskatchewan [...] con tantas vistas y cosas interesantes» que confesó que había que «admirar grandemente la inventiva humana» además de la divina.[8]

Pero la vida urbana también imponía respeto a los menonitas. Según el historiador Hans Werner, incluso los centros pequeños de comercio, como Winkler, Manitoba, fundada en el ramal de Pembina del Ferrocarril Canadian Pacific en 1893, «representó un peligro para un pueblo que deseaba mantenerse aparte». Winkler era un lugar donde «marchantes judíos y [...] compradores alemanes de cereal» intermediaban «entre el mundo del mercado y [...] la familia pueblerina menonita».[9] Ciudades

Algunos menonitas reclamaron la posibilidad de ser urbanos sin perder sus valores anabautistas.

de ferrocarril, como Jansen, Nebraska, donde en 1910 convivían treinta y siete familias menonitas y varias salas de copas, un teatro, sociedades literarias y festividades patrióticas, fueron vistos como lugares de asimilación. Refiriéndose a Jansen, un observador escribió en 1908 que «Es triste ver tantos que se llaman menonitas [...] sin seguir ya las enseñanzas de Jesús y Menno, con el resultado de zaherir gravemente el cristianismo».[10]

Muchos menonitas consideraban que la ciudad propiciaba el desmoronamiento moral; pero muchos otros reclamaron la posibilidad de ser urbanos sin perder sus valores anabautistas. En 1892 cuando Menno C. Cressman anunció un plan para abrir una tienda en Berlin, Ontario, su propuesta era evitar «los artículos finos, adornados y a la última moda» que «nuestra iglesia desaprueba».[11] Asimismo Samuel S. Wenger, el primer abogado de la Iglesia Menonita «antigua», evitaba los pleitos, litigios y divorcios, a favor de los casos de negocios, testamentos y herencias, más apropiados para un menonita. En 1934 cuando Wenger, miembro de la tradicional Convención Menonita de Lancaster dejó de ejercer como maestro para enrolarse en una facultad de derecho en Filadelfia, el influyente periodista menonita Daniel Kauffman, amigo de la familia Wenger, le advirtió que la profesión de derecho «se acerca muy mucho al límite». Sin arrugarse y convencido de que su gabinete podía ser «anabautista», Wenger abrió un despacho en la ciudad de Lancaster.[12]

Muchos otros se sintieron atraídos por la ciudad con la idea de misiones. Ann J. Allebach, la primera mujer menonita norteamericana en ser ordenada al ministerio cristiano, se sintió llamada a la ciudad, abandonando Schwenksville, Pensilvania a favor de un extrarradio de Nueva York en 1893 con 19 años, como maestra de escuela. A la postre en 1907, como estudiante de la Universidad de Columbia, empezó a ayudar a los pobres en el Upper West Side de Manhattan bajo auspicios de los presbiterianos y reformados. En 1908 Susanna Redekop, de Kirk, Colorado, que había trabajado como maestra para ayudar a mantener su numerosa familia de granja cuando el inoportuno fallecimiento de su padre, se sintió impelida a «ir y ayudar en una misión urbana en Wisconsin». Posteriormente se pasó a una misión en Mineápolis donde trabajó «atendiendo a familias en dificultades, con



Anna Thiessen y Mary Schroeder, obreras de la iglesia de Hermanos Menonitas, con un grupo de niños en la Capilla North End en Winnipeg, algún tiempo después de haber llegado Anna en 1915. El North End (Barrio Norte) de Winnipeg consistía mayoritariamente de inmigrantes indigentes de Europa oriental. La Capilla North End fue establecida en 1907 como punto de misión urbana por menonitas rurales de Winkler, Manitoba.

reuniones de niños, ayudando a chicas y mujeres con problemas de cuerpo y alma» y siempre alabando «al Señor por su guía».[13]

Con el tiempo un número creciente de menonitas rurales se atrevieron con ciudades extrañas y distantes. Para muchos, constituyó una dispersión preocupante. J. H. Voth, ministro de los Hermanos Menonitas, escribió en 1926 que por motivo de «la fuerte atracción de las ciudades [...] estamos perdiendo nuestros hermanos y hermanas por todas partes a Detroit, Lansing, Chicago, Milwaukee y Mineápolis y otros lugares donde se han dispersado».[14] Pero esas mismas familias constituyeron en muchos casos un punto de avanzada para la posterior fundación de una congregación urbana HM.

Tal fue el caso especialmente en la costa oeste. La primera iglesia HM en San José, California, la fundaron varias familias menonitas del Medio Oeste que llegaron ahí para trabajar en las plantas de envasado de fruta. Según contaban, el trabajo de asalariados tenía cierto «regusto de esclavitud», entre compañeros brutos y soeces. Pero con la ayuda de ministros de habla alemana procedentes de Kansas, también fundaron una congregación que para 1965 contaba con 300 miembros. Circunstancias parecidas fueron las que alumbraron la iglesia HM de Fresno en 1942. Sus cuarenta y siete miembros fundadores eran migrantes del

Medio Oeste que se habían dirigido al oeste para trabajar en los ramos del comercio o la construcción.[15] Una vez que los HM establecieron el Instituto Bíblico del Pacífico en 1944 y el Seminario Bíblico Mennonite Brethren en 1955, la membresía de la congregación de Fresno ascendió a 400.



Las cuñadas Gertie (Klassen) Loewen y Elisabeth Loewen (a la postre Dueck) de la comunidad rural de Blumenort, Manitoba, pasan un día de compras en Winnipeg en 1949. Al fondo se encuentran los famosos grandes almacenes de Eaton, cuyo subsuelo acabaría siendo un lugar de encuentro frecuente para los menonitas del campo.

La ambivalencia ante el concepto de una presencia HM en el entorno urbano perduró algún tiempo. En 1942 Jacob G. Thiessen, misionero HM en Vancouver, escribió que lamentaba «el influjo de jóvenes —y muchas familias— atraídos por el empleo que ofrecen los astilleros, aserraderos, etc.», por cuanto estaban «jugándose el futuro de sus hijos». Esperaba que llegase el tiempo «cuando sea imposible hallar a nadie de nuestro pueblo en Vancouver [...] exceptuando algunos compañeros en la misión».[16] Y sin embargo en 1953 la convención HM del Pacífico adoptó oficialmente un programa para crear «nuevas iglesias autóctonas en nuestra región que se extiende rápidamente a los extrarradios», donde «se encuentran muchos de nuestros jóvenes matrimonios HM».[17]

Ese remanente disperso dentro de la gran ciudad era sólo una señal de una naciente cultura menonita urbana. A veces pequeños grupos de menonitas se asentaban en proximidad a las ciudades, a las que acudían cada día para trabajar, procurándose así su sustento con un impacto mínimo en viejos estilos de vida rurales. Olga Regehr recordó su niñez en la década de 1930 en el «pueblo de gallineros y huertas» de North Kildonan, Manitoba, al norte de la ciudad de Winnipeg. Aquí dos especuladores inmobiliarios menonitas habían subdividido una

gran finca rústica en parcelas de 8 hectáreas. Los padres de Olga crearon una pequeña granja en una de las parcelas y aquí su madre gestionaba la casa y el gallinero de la familia, mientras que su padre se dirigía en tranvía todos los días a la ciudad, donde trabajaba en las usinas eléctricas. Para 1938 noventa y dos familias menonitas vivían en North Kildonan, un distrito que evolucionaba a toda marcha en extrarradio importante de Winnipeg. Tras la 2ª Guerra Mundial, primero refugiados menonitas de Europa y después cientos más de Paraguay llegarían a North Kildonan, que empezó a adquirir un nuevo rango como reconocido emplazamiento urbano menonita.[18]

Un extrarradio «menonita» parecido, el de Martensville al norte de Saskatoon, surgió en 1953 cuando un empresario menonita empezó a subdividir fincas en pradera abierta. Sus residentes habían abandonado antes la campiña de Saskatchewan para instalarse en Saskatoon, pero padeciendo de «choque cultural» en la ciudad, se replegaron a Martensville. Aquí los padres podían mantener alejados a sus hijos de la mundanalidad de la ciudad, sin perder acceso a los empleos urbanos. Para 1968, 90 por ciento de la población de Martensville eran menonitas Bergthaler y de Convención General, casi todos ellos con trabajo en Saskatoon. Sus hijos solían abandonar los estudios de secundaria para dedicarse, como sus padres, a empleos no especializados en la ciudad.[19]

Lo más frecuente, sin embargo, era que la gente de campo que no podía dedicarse a la granja o escogía no hacerlo, se mudaran directamente a una ciudad cercana. Para algunos menonitas a principios del siglo XX, el impulso que generó el cambio vino de circunstancias inesperadas. Susannah Betzner Cressman vendió la granja cuando su marido Ephraim falleció en 1911; «sumida en el dolor», se trasladó a la cercana Berlin (hoy Kitchener) para vivir con sus hijas Laura y Florence, que asistían a una escuela universitaria de estudios empresariales. Aquí «Susannah se entregó de lleno al "deber" de atender a su familia y asistir a su iglesia y su comunidad».[20]

Con el tiempo, sin embargo, las familias granjeras menonitas se trasladaron a la ciudad sin otro fin que buscar nuevas oportunidades económica y hasta culturales. Peter Dick, que llegó a Kitchener con su familia en 1941, recordó que «La granja de Chicopee nos iba bien [...] pero sentimos que nuestros hijos debían recibir la mejor escolariza-

ción, conservando una relación estrecha con la iglesia».[21] Su esposa Anna, en particular, «amaba la ciudad: la sensación de inmediatez y conveniencia, la proximidad a madre y hermanas [...] y un círculo en expansión de amistades, la emocionante vida de iglesia con su gran diversidad de actividades».[22] En la opinión de Peter, el único problema social consistía en el esfuerzo que hubo de hacer la familia Dick, de refugiados de habla alemana, para sobreponerse a «la barrera entre ellos y *die Hiesegen*», es decir, los vecinos que eran «ingleses [...] y cualquiera que hablara el inglés».[23]

Si bien muchos menonitas del campo se mudaron a ciudades próximas a sus antiguas granjas, muchos otros se mudaron a centros regionales y ciudades más distantes. La historia del distrito rural de East Freeman, Dakota del Sur, cuenta esta historia. En los años posteriores a la 2ª Guerra Mundial cierto número de matrimonios ancianos se mudaron de la rústica East Freeman a otras ciudades cercanas, regresando a la vieja granja con cierta regularidad para ayudar a sus hijos adultos con ciertas labores.[24] Después, durante las décadas de 1960 y 70, otra ola de menonitas se marchó de East Freeman; ahora se trataba de jóvenes cuyo destino era el centro urbano regional, algo más distante. Pretendiendo oportunidades de educación que sobrepasaban lo que podía brindarles *Freeman Junior College* (Escuela Universitaria Menor de Freeman) o bien envalentonados por los programas de MCC para objetores de conciencia, se marcharon a una docena de ciudades pequeñas a lo ancho del Medio Oeste: Sioux Falls, Beatrice, Hesston, Newton, Mountain Lake, Bluffton.

Con el tiempo, las familias granjeras menonitas se trasladaron a la ciudad buscando nuevas oportunidades.

Muchos de estos menonitas jóvenes descubrieron que la vida urbana ponía en cuestión sus viejos vínculos de fe. Por lo menos un tercio acabó casándose con personas que no eran menonitas y dejaron de verse a sí mismos como menonitas, y sólo la mitad acabó vinculada con una congregación menonita. Algunos ahora empezaban a considerar que la vieja y rústica East Freeman era un lugar «cerrado y chismoso» o «sobreprotegido», un lugar donde los contactos sociales «eran casi exclusivamente con menonitas». Otros expresaron cierta nostalgia de la

estrechez de comunidad, pareciéndoles la vida en ciudad excesivamente egoísta y materialista. Estos pobladores urbanos sentían, en particular, que los menonitas del campo solían prestar más apoyo a programas como *Mennonite Disaster Service* (MDS – Servicio Menonita ante Desastres) y *Voluntary Service* (VS – Servicio Voluntario).[25] Desde luego la mudanza de lugar pareció en algunos casos equiparable a un cambio de mentalidad.

Sucedió con frecuencia que el servicio prestado como objetores de conciencia (CO, como se conocía en inglés) en tiempo de guerra les abría una entrada a las ciudades más grandes como Indianápolis o Kansas City. El servicio alternativo prestado en hospitales de ciudad, en particular, inició a muchos chicos de granja a las costumbres urbanas, y muchos jamás abandonarían la ciudad. Los COs ayudaron a espolear una larga década de florecer de iglesias urbanas entre 1956 y 1968, un incremento que se analizó en el boletín informativo *The Mennonite Church in the City* («La Iglesia Menonita en la ciudad»).

Un caso ilustrativo es el de Ben Janzen del condado de Meade, Kansas, que en 1952 llegó como trabajador CO a Denver, para servir como auxiliar de enfermería en el Hospital General St. Luke's, donde su esposa Nancy Friesen, también oriunda de Meade, trabajó de secretaria de pabellón. La vida de ciudad les resultó agradable; el joven matrimonio compartió vivienda con varios chicos solteros de Kansas y fue bien recibido en la Iglesia First Mennonite. Cuando concluyó el servicio de Ben, se trasladaron a Hutchinson, Kansas y posteriormente a Dinuba, California, asistiendo en cada lugar a una iglesia menonita. En 1957 la pareja se planteó regresar al condado de Meade para probar suerte como granjeros, pero escaseaba la tierra de labranza y acabaron escogiendo volver a Denver, que les era familiar. Al principio Ben transportó productos de granja para una firma menonita, pero al final obtuvo acreditación para el mantenimiento de equipos de refrigeración. Entre tanto Nancy se dedicó a criar cuatro niños en la ciudad y la familia asistió a la iglesia HM de Central Park, una iglesia muy dinámica. Recelosos de «una brecha cultural entre los menonitas y la típica persona de habla inglesa», a la

Muchos menonitas jóvenes descubrieron que la vida urbana ponía en cuestión sus viejos vínculos de fe.

vez que opinaban que la otra posibilidad —una iglesia CG— resultaba «demasiado liberal», acabaron afiliándose en 1974 a una congregación bautista que les quedaba cerca.

A pesar de ello Ben y Nancy mantuvieron una identidad menonita que empezaba a ser bastante común en las ciudades. Ben seguía siendo pacifista, «con demasiada sangre menonita como para que un rifle M1 pudiera jamás ser mi mejor amigo». Con el paso del tiempo hizo voluntariados con MDS, tenían a Mennonite Mutual Aid como su aseguradora y cuando regresaban al condado de Meade para vacaciones, funerales y bodas, se referían a ello con las palabras: «Vamos a casa».[26] Ben y Nancy eran oficialmente miembros de una iglesia bautista, pero en sus corazones seguían siendo menonitas.

Cada vez más las jóvenes familias menonitas enfilaban para la ciudad norteamericana porque allí los conducían sus profesiones. Abundan las historias de menonitas que alcanzaron cierta preeminencia en su profesión escogida, se trasladaron a la gran ciudad y se asimilaron a su entorno. Pero muchos fueron los menonitas que alcanzaron éxito material sin perder sus vínculos menonitas. Hubo universidades tanto en Canadá como Estados Unidos, por ejemplo, donde se desenvolvían profesores e investigadores que eran miembros de iglesias menonitas.

La Universidad de Harvard, por ejemplo, atrajo cierto número de eruditos menonitas reconocidos en todo el país, para desarrollar allí carreras en campos como astronomía, teología, filosofía, música, física, medicina y derecho. En 1962 también fundaron la Congregación Menonita de Boston. Una iglesia casera, procuró expresamente ser liberal, participativa e inclusiva. Erwin Hiebert, un científico de Harvard, recordó que los fundadores de la iglesia «estábamos todos [...] interesados en cuestiones intelectuales, en música, en política». Elfrieda Franz Hiebert, una músico, recordó con satisfacción que «éramos cada uno libre de hallar su propio posicionamiento teológico» en la congregación y que «nadie nos iba a juzgar».[27] Bien es cierto que al grupo le costó bastante «descubrir y preservar la relevancia de su legado», especialmente durante la Guerra de Vietnam. Pero estaban comprometidos a «afrontar cualquier cuestión y hablar con libertad como menonitas». Leían extensamente —Desde Menno Simons hasta John Howard Yoder— para informar sus debates sobre cuestiones

«relevantes para Boston: [...] liberación femenina, aborto, derechos civiles».[28]

La iglesia HM Lendrum, en Edmonton, fue una iglesia urbana parecida en Canadá. Fundada en 1956 por estudiantes de la Universidad de Alberta procedentes del distrito rural de Coaldale y encabezada por un juvenil Peter Bargen, la congregación insistió en una perspectiva del mundo que incluía la ciudad. Bargen recordó cómo provocó inquietud en algunos de los ancianos de zonas rurales al insistir que «las viejas distinciones entre lo sagrado y lo secular no tenían fundamento en la Escritura», sosteniendo que si Dios es «aquella dimensión que penetra cada esfera de la vida cristiana [...], entonces no hay nada que le resulte secular al cristiano».[29] Es cierto que el menonitismo sobrevivió ser trasplantado a la ciudad; pero no sin sufrir cambios.

En algunas ciudades el auge de un complejo entramado de instituciones menonitas produjo una «exhaustividad institucional» que hizo que la ciudad pareciera culturalmente inofensiva. Uno de esos centros urbanos fue North Newton, Kansas, ciudad constituida en 1935 para dar soporte al campus de Bethel College. Newton y North Newton no tardarían en constituirse en eje de la rama CG de los menonitas: su editorial Faith and Life Press, su Hospital y Hogar de Ancianos Bethel Deaconess, una oficina regional de MCC, estaban todas concentradas en lo que se ha llegado a describir como «la mayor concentración menonita en Estados Unidos al oeste del río Misisipi».[30]

Otras concentraciones urbanas menonitas surgieron en el contexto de una diversidad de denominaciones menonitas. En 1955 la ciudad de Kitchener-Waterloo, Ontario, por ejemplo, contaba con siete iglesias, dos institutos secundarios, una librería y una filial de la editorial Mennonite Publishing House, todo ello dentro del condado de Waterloo, «una de las comunidades menonitas, urbana y rural, más grandes de Norteamérica».[31]

Entre todas las ciudades norteamericanas, Winnipeg fue tal vez la más «menonita», sede para 1985 de una constelación de instituciones menonitas: «Dos escuelas universitarias, dos institutos secundarios, la sede de MCC en Canadá, un hospital, muchos hogares de ancianos, varias cooperativas de ahorro, 44 iglesias, seis periódicos, varias asociaciones musicales y dramáticas, sendas sedes nacionales para las convenciones menonitas de CG y HM, tres archivos históricos

menonitas y veintenas de empresas y compañías menonitas».[32] Y se encontraban todas a una o dos horas de una gran concentración de menonitas en el sur de Manitoba. Para los años 80, una vida menonita pletórica de dinamismo había echado raíces en las ciudades de Norteamérica.

Evolución en la ciudad

La ciudad norteamericana impulsó a los menonitas a un juego «emergente» de identidades, de naturaleza dinámica y caleidoscópica. Urbanizarse no era sencillamente cuestión de generar redes en la ciudad para los que llegaban desde el campo. La ciudad supuso para los menonitas elecciones fundamentales e inquietudes nuevas. De especial importancia fueron las cuestiones de raza, etnicidad, clase y género.

La cuestión de la raza fue la primordial entre las presiones sociales que impulsaron cambios en los menonitas. Los menonitas de ascendencia europea se habían cruzado antes con gentes de otras razas a lo ancho de Norteamérica, como los afroamericanos en Virginia y Pensilvania, los aborígenes canadienses en Columbia Británica, los latinos en el sur de Texas y otros grupos en otros lugares. Frecuente-



El letrero de la Iglesia Menonita Gladstone, de Cleveland, Ohio, anunciaba que esta congregación urbana era «Bíblica, interracial y evangélica». Iniciada como una misión de escuela dominical en 1948, el edificio se levantó en 1953. Para 1960 todo el barrio de Gladstone se había demolido como parte de un programa de renovación urbana, que dispersó los sectores de población de bajos ingresos y minorías. Algunos miembros de Gladstone se integraron a la Iglesia Lee Hights Community, afiliada con los menonitas, en otra parte de Cleveland.

mente esas relaciones se vieron caracterizadas por un hondo racismo. A su propia manera, las iglesias menonitas practicaron segregación racial en Virginia y California, mientras que los granjeros menonitas se aprovecharon de canadienses japoneses en Columbia Británica y de migrantes latinos en California. Hubo programas misioneros, especialmente iniciativas urbanas, que se esforzaron por dar otra cara, aunque esos esfuerzos rara vez se libraban de un cierto paternalismo.[33]

Después de 1949 se había abierto media docena de iglesias menonitas en Harlem y el Bronx, que atrajeron a vecinos afroamericanos y portorriqueños, pero tardaron sensiblemente en reconocer a los tales para el liderazgo. En 1966, cuando se reunió por primera vez un *New York City Mennonite Administrative Council* (Concilio Menonita de Gestión, Ciudad de Nueva York), solamente uno de sus diez miembros, el afroamericano Richard Pannell, era natural de Nueva York.[34] Durante los años 70 empezó a cambiar la situación y el liderazgo empezó a pasar a manos de los del lugar. En 1978, por ejemplo, Michael Banks, que había crecido en el Bronx y había apoyado el movimiento Black Power (Poder Negro), peleado en la Guerra de Vietnam y asistido a una mezquita *Black Nation* (Nación Negra), «experimentó una conversión dramática» y se adhirió a la Iglesia Menonita Burnside. Junto con su esposa Addie, empezaron un programa de evangelización con la meta de volver Nueva York «manzana a manzana para Cristo» y con el tiempo llegó a presidir la iglesia.[35]

La cuestión de la raza fue la primordial entre las presiones sociales que impulsaron cambios en los menonitas.

El camino para la integración racial en la ciudad fue arduo. Los menonitas no sabían muy bien cuál sería la mejor forma de tratar con el racismo cuando se volvió un tema candente en las décadas de mediados de siglo. En Los Ángeles, por ejemplo, A. W. Friesen, un líder de los HM, observó en 1945 que era «difícil armonizar las diversas nacionalidades que asistían» a la misión City Terrace. Según crecía el número de «la gente de color», escribió, «mucha de la gente blanca empezó a objetar y a dejar en casa a sus niños». La mejor solución provisional en 1947 pareció ser la de «separar la Escuela

Dominical y la escuela bíblica de verano, entre niños blancos y "de color"».[36]

Durante los años 1960 las iglesias menonitas en Chicago y sus alrededores experimentaron agudamente la escalada de tensión que vino de la mano de la integración y el poder económico. El pastor Larry Voth había promovido una «política de puertas abiertas» en la Iglesia Menonita Community, de Markham, extrarradio de Chicago, animando a sus fieles a recibir bien a los afroamericanos que empezaban a mudarse a la zona muy a pesar de las objeciones de ciertos propietarios blancos. Sin embargo en 1963 el festival de Navidad de la congregación resultó muy controvertido porque figuró una sagrada familia interracial. El presidente de la Junta Directiva de la iglesia dimitió y abandonó la iglesia; y algunos otros miembros blancos también.

No muy lejos de ahí la Iglesia Menonita Woodlawn había adoptado un activismo bastante más declarado en relación con los derechos civiles del barrio. Recibieron allí a Martin Luther King y a Jesse Jackson, y marcharon con ellos. De hecho, después de 1966 el pastor en Woodlawn fue Curtis Burrell, un negro de San Luis que había asistido al Instituto Bíblico Menonita de Ontario, las escuelas universitarias de Hesston y Goshen, y el Seminario Associated Mennonite Biblical y cuya esposa era de una familia menonita de abolengo. Al principio las revistas menonitas de los CG alabaron a Burrell, al que consideraban un modelo del progreso de los menonitas en cuestiones raciales. Pero cuando empezó a promover la causa de «autodeterminación negra» y afirmó ante la asamblea nacional de los CG que «El hombre negro está mejor equipado [que el hombre blanco] para dar liderazgo moral a la humanidad», esos apoyos se desvanecieron. El final la convención le retiró el salario y en 1971 Woodlawn cerró.[37]

Otros casos de integración racial resultaron menos difíciles. En particular después de la Guerra de Vietnam, surgieron numerosas congregaciones menonitas de asiáticos: coreanos, vietnamitas, chinos, las etnias lao y hmong. Los CG y los HM fundaron iglesias menonitas de asiáticos en diversas ciudades. Al contrario de lo habitual en las iglesias afroamericanas, las de asiáticos solían adoptar el nombre «Menonita», para mejor integrarse a la sociedad norteamericana.

Se decía que los inmigrantes de etnia hmong en St. Catherines, Ontario, por ejemplo, se hicieron menonitas por su profunda gratitud

a sus anfitriones y apadrinadores menonitas. También observaron que el «énfasis en solidaridad comunitaria y los valores de familia [...] y ayuda mutua» resultaban compatibles con sus ideas y valores tradicionales laosianos.[38] Kuaying Teng, pastor de la Iglesia Menonita Lao, en St. Catherines, lo expresó sin rodeos: «Para muchos refugiados, como sus apadrinadores eran menonitas, ellos también lo eran», muy a pesar de que «el 30 por ciento de sus líderes laicos no sabían que es lo que era un menonita».[39]



Enoch Wong (Wong Cheung Ho) y Grace Wong (Wong Chan Wing Han), líderes destacados entre los HM, en una celebración de su jubilación en 2005, cuando se honró sus muchos años de labor para la iglesia. Por más de un cuarto de siglo, habían sido pioneros en ministerios en cantonés, mandarín e inglés, principalmente en Columbia Británica aunque también en Venezuela.

Los menonitas chinos en varias ciudades también enfatizaron la extensión evangelizadora por encima de los valores tradicionales menonitas. Alguien describió así al Rdo. Enoch Wong, de Vancouver (del que se ha llegado a decir que es «el Papa de las iglesias chinas de Hermanos Menonitas» en Columbia Británica): «Es un hombre devoto, un evangélico especialmente comprometido, un hombre con una espalda delicada y una gran sonrisa, que ha ganado muchos corazones para Cristo».[40]

En relación con la cuestión de barreras raciales existía una segunda cuestión, la de etnicidad. Con el paso del tiempo, las iglesias urbanas también atrajeron números importantes de miembros de ascendencia europea pero sin trasfondo menonita. Hasta producirse la urbanización, las barreras étnico religiosas, apoyadas en costumbres y dialecto, también habían desincentivado a otras personas de raza blanca de adherirse a las iglesias menonitas. Pero la vida en ciudad aceleró la asimilación lingüística y estimuló a las congregaciones a abrirse más a personas nuevas. Cada vez más familias canadienses y estadounidenses no menonitas empezaron a sentirse atraídas por las iglesias menonitas

de la zona; a veces por su posicionamiento histórico por la paz, otras veces por una adherencia a la Biblia chapada a la antigua, otras veces por proximidad geográfica.

En muchas regiones de Norteamérica, fueron las congregaciones HM las que empezaron ese recorrido, cruzando las viejas barreras étnicas. En Winnipeg, por ejemplo, la pérdida de la lengua alemana entre los menonitas soviéticos que inmigraron durante las décadas de 1920 y 1940, abrió sus congregaciones a los que no eran menonitas. Para los años 50 los jóvenes HM de Winnipeg habían adoptado el inglés como idioma de «religión y misión»; y para los años 60, en iglesias HM como la de Elmwood en Winnipeg, se empezó a sentir presiones para celebrar dos cultos: uno en alemán para los miembros más ancianos y otro en inglés para que «personas de la comunidad se puedan integrar» a la congregación.[41] Tales estrategias funcionaron a lo ancho de Canadá, atrayendo a personas no menonitas de su zona. Para 1985, el 55 por ciento de los miembros HM eran de ascendencia diferente a la alemana, suiza o neerlandesa.

Al otro extremo del espectro lingüístico, la disposición de los HM neerlandeses rusos a aprender francés y empezar esfuerzos misioneros en Quebec en 1961 generó una red de iglesias menonitas francocanadienses en Montreal y sus alrededores. Las iglesias resultantes, que se conocían con diferentes variantes del nombre *Église des Frères Mennonites*, fueron un fenómeno singular en Norteamérica. Jean Raymond Théret, antes un agnóstico, se adhirió a la iglesia HM en St. Thérèse atraído por su mensaje evangelístico, «el discurso sobre Jesús». Pero lo que le impresionó en particular fue «el cambio en sus vidas; daban sensación de conocer a Dios». De hecho, descubrió que el elemento «menonita» en los Hermanos Menonitas (HM) los situaba a la izquierda de los «evangélicos» en Quebec y desembocaba en un «énfasis en comunidad, justicia, ayuda humanitaria y trabajo por la paz». Con el tiempo Théret acabó siendo un pastor adjunto y empezó a identificarse como anabautista, alguien que tenía «algo que decir a nuestra sociedad» con una teología social equilibrada, que «no procura el crecimiento como objetivo supremo».[42]

La división de clases fue otra cuestión importante para los menonitas del siglo XX en las ciudades de Norteamérica. Siempre había habido menonitas rurales ricos y pobres, pero la vida urbana alteró de

formas fundamentales la noción de clases. Las divisiones de clase parecieron impactar en la membresía de la iglesia, hasta el extremo que tanto los muy ricos como los muy pobres se apartaban de la vida congregacional. Abundan anécdotas sobre antiguos menonitas, ahora ricos: los Kaufmann de Kitchener-Waterloo, que en su fábrica tenían miles de empleados y cuyos directores solían dar consejos a sus empleados sobre el uso de condones; los Leiseys de Cleveland, que ganaron una fortuna elaborando cerveza y vivían en un palacete de 26 habitaciones; los Bechtel de Filadelfia, cuya empresa de construcción edificó el capitolio estatal de Pensilvania, casonas suntuosas para titanes de la industria y un gran surtido de edificios para universidades, como la Biblioteca Weidner, de Harvard. Según el historiador James Juhnke, estos individuos, «habiéndose alzado a la prominencia en su comunidad o en la nación [...] fueron considerados *Abgefallene* (caídos): personas que habían abandonado la senda menonita».[43]

Pero los más pobres también podían abandonar el redil, impulsados por la sensación de que la iglesia no prestaba atención a sus preocupaciones. Por ejemplo los menonitas que procedían de México y hablaban el bajo alemán, obreros en fábricas o en explotaciones agropecuarias industrializadas y residentes en pueblos pequeños del sur de Ontario, se desvincularon frecuentemente de la vida formal de sus congregaciones.[44] Eran personas desarraigadas: o por excluidas de sus congregaciones en México por haber migrado a Canadá, o bien por sentir que las iglesias existentes en Canadá no comprendían la situación de dificultades económicas que padecían como migrantes.

Una aceptación creciente del ascenso social también derivó en divisiones de clase social. Los menonitas en las iglesias urbanas se vieron especialmente afectadas por cuanto las mejoras en las condiciones salariales impulsaban iguales aumentos de consumismo y la adopción de nuevos indicadores de éxito material. Los menonitas rurales de Norteamérica se habían guardado tradicionalmente de cualquier forma de «consumismo ostentoso». La ciudad parecía aumentar la tentación a adquirir la última moda y así socavar su adherencia tradicional a la sencillez de Cristo.

El siglo XX trajo las últimas modas pasajeras al seno de las comunidades agrarias menonitas.

Durante el siglo XX los pueblos y las ciudades próximas trajeron las últimas modas pasajeras al seno de las comunidades agrarias menonitas. No cabe duda de que algunos menonitas austeros resistieron sin dificultades la seducción de la mundanalidad durante el siglo XX. Ellis Kroeker, del oeste de Kansas, recuerda que «cuando íbamos a Hutchinson de compras [...] Mamá llenaba un frasco de un litro con café frío. Traía medio kilo de mortadela y un pan y almorzábamos en el coche».[45]

Pero para otros la visita a la ciudad era sólo el comienzo de un abandono de la vieja autosuficiencia y la adopción del consumismo. El caso es que las décadas de mediados del siglo XX trajo toda una serie de tentaciones para los menonitas en muchas partes, incluso para los que vivían en pequeñas poblaciones «menonitas». Un sociólogo que visitó Steinbech, Manitoba, durante los años 50 observó, por ejemplo, que los establecimientos de la Calle Main estaban «equipados con escaparates inmensos y señales luminosas de neón», dando fe de que el pueblo no tenía nada de rústico.[46] El periódico del lugar, The Carillon News, dedicaba atención a los despliegues de consumismo: en 1957 los habitantes de Steinbach enloquecieron con el horno de microondas en el escaparate de la tienda Penner Electric y ese mismo año, cientos de personas se pasearon «por la concesionaria de Ford de J. R. Friesen [...] para admirar los nuevos coches del modelo Edsel».[47]

Es cierto que esas tecnologías en particular acabaron siendo ignoradas al fin hasta por los que no eran menonitas, pero otras estadísticas muestran una tendencia entre los menonitas a gastar dinero en nuevos estilos de vida durante los años 50. En 1951 los habitantes del sureste de Manitoba gastaron más de 13 millones de dólares en el sector minorista, seis veces lo que habían gastado en 1941.[48] Y mucho del dinero gastado en Steinbach se destinó a la compra de electrodomésticos, coches y bungalows nuevos, así como gas, electricidad, etc., y planes de seguros. Entre 1950 y 1953, por ejemplo los pagos por electricidad en el sureste de Manitoba subieron en 171,6 por ciento y los de teléfono en 177,6 por ciento.[49]

Si los menonitas se transformaron en consumistas en «lugares menonitas», también se adaptaron al ascenso económico y social en los entornos menonitas urbanos. Un estudio de la iglesia HM de Los Ángeles indica que se clausuró en 1957 al cabo de 23 años, porque la


El coro de la Iglesia Bergthaler Mennonite, de Plum Coulee, Manitoba, en 1902. Aunque muchos grupos eclesiales en Norteamérica de la época evitaban vestirse a la moda, otras aceptaban las modas urbanas. Plum Coulee fue uno de varios pueblos fundados por los ferrocarriles, que sirvieron para modernizar el llamado asentamiento West Reserve Mennonite, en el sur y centro de Manitoba.

situación de la iglesia en el empobrecido sur y centro de Los Ángeles hacía que tuviera poco atractivo para menonitas. La explicación que se dio por la clausura de la iglesia fue del todo clara: A la par que «un número creciente de grupos minoritarios penetraron la zona, la mayoría de las élites de clase media se replegaron a las nuevas urbanizaciones del extrarradio» y en medio de «esta "fuga de los blancos" hubo numerosos menonitas».[50]

A principios del siglo XX la iglesia First Mennonite de Filadelfia contaba con 470 miembros y representaba una vanguardia de menonitas CG urbanos, de clase media. Para 1975, sin embargo, la membresía había decaído a 173 conforme los blancos huían del centro urbano lleno de razas minoritarias, para asentarse en los extrarradios del norte y formar la iglesia First Mennonite de Huntingdon Valley.[51]

Asimismo, un estudio en Winnipeg observó que aunque muchos de los primeros migrantes menonitas a la ciudad durante las décadas de 1930 y 40 se asentaron en el centro de Winnipeg, de clase obrera, una generación más tarde muchos habían seguido a los anglocanadienses para evitar «el contacto con extranjeros», replegándose cada vez más como grupo sólido y aislado, a los extrarradios del sur y oeste».[52] La Escuela Bíblica Universitaria Canadian Mennonite, fundada en la céntrica Calle Furby en 1947, por ejemplo, se mudó a la prestigiosa Wellington Crescent en 1949 y después, en 1957, todavía más hacia el sur a un espacioso campus en Tuxedo, un extrarradio para gente adinerada. Numerosas iglesias de Winnipeg siguieron el mismo

patrón, para establecerse en comunidades de clase media en los extrarradios: en East Kildonan, Fort Garry y St. James.[53]

La cuestión de género fue la cuarta que desafío duramente a los menonitas urbanos. El mundo urbano puso en cuestión los viejos patrones de patriarcado rural. Las mujeres de la ciudad en particular parecían desear la libertad de deshacerse de viejos símbolos de subordinación femenina y hasta servir en puestos de liderazgo. Despojarse del atavío «sencillo» fue un primer paso altamente simbólico para muchas mujeres urbanas. Las mujeres solteras menonitas de Kitchener, Ontario, se encontraron entre las primeras en negarse rotundamente a ponerse gorros de estilo antiguo como señal de oposición a lo moderno. En 1921 el Rdo. Urias Weber, de la iglesia First Mennonite de la ciudad, defendió la causa de las mujeres urbanas menonitas, afirmando que «como iglesia de ciudad [...] no podemos mantener a nuestra chicas bajo [...] una regla [de ponerse gorros de estilo antiguo o velos de oración] por la sencilla razón de que la mayoría trabaja en fábricas, etc.» Dijo que «la mayoría son buenas chicas cristianas» que estaban siendo impulsadas por los líderes intransigentes menonitas conservadores «a buscar en otro lugar una iglesia acogedora».[54]

En Groghan, una población mucho más pequeña de Nueva York, sucedió una historia casi idéntica en 1941. Aquí, las chicas de la Convención Menonita Conservadora que trabajaban en fábricas se negaron a vestir el tradicional vestido de capa, una actitud que se afirma que provocó una dolorosa división eclesial.[55] A las niñas también les resultaban difíciles de sobrellevar las normas de vestimenta distintiva. Esther Royer, que se crió en un hogar menonita de orden antiguo cerca de Columbiana, Ohio, recuerda cómo, vestida de medias negras y vestido *plain*, «sencillo», y con trenzas largas, envidiaba a las chicas de la escuela que no eran menonitas: «Cuánto deseaba ser como las otras niñas [...] Admiraba su ropa a la moda [...] sus vestidos de colores y flores [...] y faldas cortas que mostraban la rodilla». Esther se alegró después cuando su familia se mudó a la pequeña ciudad de Akron, Ohio, y se hicieron miembros de un grupo menonita más progresista, con reglas menos estrictas de vestimenta.

En la década de 1970, las convenciones IM y CG empezaron a ordenar mujeres con regularidad.

Cuando consiguió su primer trabajo, como secretaria en la Compañía de Neumáticos B. F. Goodrich, Royer «tenía decidido vestirme y comportarme» como sus compañeras de trabajo.[56]

La ciudad hizo más que permitir que las mujeres se despojaran de su antiguo atavío sexista, también les permitió involucrarse más en la iglesia. La vida de ciudad, sin embargo, no significó automáticamente una igualdad de género. En círculos canadienses muchos hogares del contingente de 8.000 familias inmigrantes de la Unión Soviética después de la 2ª Guerra Mundial, estaban encabezados por mujeres. Muchas habían perdido sus esposos por culpa del régimen comunista de José Stalin o por culpa de los horrores de la guerra, bajo los ejércitos ruso o alemán, indistintamente. Los ancianos masculinos de las iglesias menonitas se expresaron preocupados por el estilo de vida liberal de estas inmigrantes, por sus creencias religiosas altamente personales, y hasta por su papel preeminente en el culto durante su éxodo de la Unión Soviética.[57]

Sin embargo su propia presencia en las congregaciones ayudó a generar un debate que al final obtuvo un derecho para las mujeres a votar en las reuniones de miembros de iglesia: en 1951 en Abbotsford y en 1964 en la Iglesia First Mennonite de Saskatoon. En Estados Unidos el ímpetu para el liderazgo de mujeres tuvo frecuentemente su base en el ministerio y la misión urbanas. En 1973 y 1975, respectivamente, las convenciones IM y CG empezaron a ordenar mujeres con regularidad. Las primeras congregaciones en recibir estas pastoras fueron las de Lombard, Illinois (un extrarradio de Chicago) y Arvada, Colorado (un extrarradio de Denver).[58]

A las mujeres en otras iglesias urbanas no les fue tan bien. Durante las décadas de mediados de siglo hubo mujeres HM que pretendieron alcanzar cargos de liderazgo en la iglesia, creando primero «círculos de costura» y organizaciones misioneras o «auxiliares», y después poco a poco aspirando a cargos de liderazgo en la estructura de la iglesia. Según la historiadora Gloria Redekop, las congregaciones HM cambiaron su postura sobre esta cuestión entre las décadas de 1960 y de 1990, desde una de «consenso de que el lugar de la mujer era la sumisión, hasta una lentísima transición a la libertad para que las mujeres acabaran ocupando posiciones de liderazgo».[59]

Los menonitas tuvieron que decidir si participar o no en la política.

A pesar de ello, como ha señalado la historiadora Marlene Epp, las primeras pastoras frecuentemente hubieron de servir sin el visto bueno de su Convención; y surgieron sin excepción en iglesias urbanas. En Ottawa, por ejemplo, Alma Coffman predicó en su iglesia de CG bastante antes de que su Convención ordenara formalmente a la primera pastora en 1979, y en Winnipeg, Ardith Frey sirvió como pastora en una iglesia de la Convención Menonita Evangélica (EMC) en los años 1990, pero sin el visto bueno oficial de la Convención. Asimismo, Karen Heidebrecht Thiessen, de Winnipeg, pastoreó a su iglesia HM durante un tiempo en los años 90, mientras su Convención se negaba a reconocer mujeres como pastoras.[60]

Un quinto reto importante que hubieron de sortear los menonitas urbanos fue de naturaleza ideológica o política, enfrentando a los menonitas que empezaron a participar en la política y los que insistían en el viejo principio de «quedarse quietos en la tierra». En parte este conflicto devenía de aquellas otras cuestiones de raza, clase y género en la ciudad, en parte de la separación geográfica entre los residentes urbanos y sus ancianos rurales. Fred Kniss ha demostrado que las iglesias rurales y urbanas en el este de Estados Unidos sufrieron enfrentamientos entre sí con cierta frecuencia en la era posterior a la 2ª Guerra Mundial, dando la impresión de que «nada se estaba quieto en la tierra».



Jake Epp era un maestro de escuela de los Hermanos Menonitas en el sureste de Manitoba cuando salió elegido al Parlamento como Conservador en 1972. Sirvió durante 21 años, de los cuales 12 fueron como ministro del gabinete de gobierno.

Un estudio de 1963 donde se compara los menonitas de raza blanca en la ciudad de Nueva York y sus antiguas iglesias rurales de Pensilvania, indicó diferencias notables. Los menonitas de Nueva

York «estaban casi unánimes en la opinión de que los cristianos tienen una responsabilidad de pronunciarse sobre cuestiones políticas», mientras que sus pares rurales «expresaban muchas más reservas». Dos tercios de los urbanos pensaban votar en la elección presidencial, mientras que la misma proporción en los distritos rurales «afirmaron que jamás votarían en ninguna elección». No sorprende entonces que las congregaciones en Nueva York solicitaron (y obtuvieron) fondos federales para sus centros preescolares Head Start para niños de familias necesitadas, tan pronto como se pusieron en marcha esos fondos después de 1965.[61]

Esos mismos años, como ha demostrado James Urry, la política de Winnipeg evidencia un giro histórico desde el apoyo menonita al Partido Liberal, centrista, hacia un panorama político más polarizado. Durante las décadas de 1960 y 70, los menonitas con mayor formación académica apoyaron como nunca antes al Partido New Democrat (NPD), de izquierdas, mientras que una proporción importante de los menonitas más acaudalados giraron hacia el Partido Conservador (de derechas). En una elección, el organizador laborista menonita Harry Schellenberg fue candidato del NDP contra Harry Enns, un Conservador hijo de una familia de empresarios menonitas de renombre. Esta divergencia no se debió a la edad, los ingresos ni la clase social, sino a la formación académica y a la fortuna personal, los profesionales de un lado y los patrones empresarios del otro.[62]

Esta transformación ideológica se hizo aparente en distintos frentes, como el de los círculos intelectuales basados en la ciudad. En Estados Unidos un grupo más o menos amorfo de académicos guiados por el teólogo John Howard Yoder dio voz a una «política de Jesús», dando a la expresión «señorío de Cristo» un nuevo sentido político. En Canadá se adhirió una cacofonía de voces radicales. Un crítico social especialmente agudo fue Frank H. Epp, que en su libro *The Glory and the Shame* (La gloria y la vergüenza), escribió que es «un evangelio distorsionado [el que no sea capaz de] apelar a los líderes del Estado para que dejen ya de matar».[63]

Aparecieron encuestas sociológicas sobre una base amplia, donde se procuró investigar este cambio en términos generales, para describir el proceso por el que una nueva clase de profesionales urbanos en rápido ascenso (llamados a veces *muppies*, por las siglas de «Menonitas Urba-

nos Profesionales»), aguantó las presiones de secularización que venían de la mano de sus salarios y códigos deontológicos profesionales y culturas de trabajo en red.[64] Un estudio de 1989 sugiere que los profesionales urbanos menonitas seguían siendo menonitas, si bien en sentidos novedosos. Se manifestaban menos preocupados que sus pares rurales por cuestiones de moral personal, menos escandalizados por los juegos de azar, fumar, volver a casarse si divorciados, el baile, la masturbación y el divorcio. Y en proporción de 43 por ciento frente a 20 por ciento, estaban a favor de mujeres en el liderazgo, 42 por ciento frente a 23 por ciento a favor de la integración racial, y 24 por ciento frente a 18 por ciento a favor de los programas sociales de MCC.[65] Para los años 80, la mayoría de los menonitas rurales estadounidenses estaban apoyando abiertamente el Partido Republicano y la inmensa mayoría de los canadienses, el Partido Conservador; pero en ambos países la mayoría de los profesionales urbanos estaban apoyando los partidos más activistas.

La institución urbana más dinámica fue la escuela.

«Pueblos» menonitas en la ciudad

La transición de los menonitas del campo a la ciudad reflejó su tendencia a crear instituciones. Los menonitas crearon toda una red de instituciones sociales que les resultasen familiares y que ofrecían su guía durante el transcurso entero de la vida del individuo. El caso es que los menonitas urbanos vivieron frecuentemente en pueblos menonitas virtuales que ampararon a sus residentes desde la cuna hasta el sepulcro. Existen historias institucionales que detallan la red compleja de hospitales menonitas donde podían nacer, seguidos por una serie de escuelas primarias y secundarias y universitarias, iglesias, agencias de seguro, cajas de ahorro, fundaciones, sociedades históricas, hogares de ancianos y capillas funerarias, en relación con cada una de las etapas de la vida de la persona.

No cabe duda que de todas ellas la institución urbana más dinámica fue la escuela. Aunque cientos de escuelas primarias de los menonitas, ámish, huteritas y Hermanos en Cristo estaban sembradas por la campiña para los años 70, también habían echado raíces docenas de escuelas secundarias y universitarias, especialmente en las ciudades,



Bethany Christian School, fundado en 1954 en la ciudad de Goshen, Indiana, procuró reforzar principios tradicionales menonitas a la vez que dar a conocer a los estudiantes otras ideas externas. Aquí los alumnos de una clase de educación cívica, enseñada por Leonard Gross, debaten sobre los derechos humanos en 1962. El estudiante Wayne Risser (con el gorro) hacía el papel del líder soviético Nikita Kruschev, cuyas políticas estaban sopesando los estudiantes.

con la promesa de brindar guía pastoral a los jóvenes que se encontraban inmersos en la vida urbana.

La tendencia a una asistencia cada vez mayor a institutos secundarios públicos y escuelas universitarias regionales, que se produjo entre los jóvenes menonitas después de la 2ª Guerra Mundial, generó unos retos especiales. Como lo expresa la historia del instituto secundario Iowa Mennonite School: «Los líderes menonitas que recelaban de la educación superior, y de la escuela pública en particular, temían esa tendencia».[66] La respuesta ante este reto, en distintos puntos de Norteamérica, fue diversa en algunos aspectos importantes. Los menonitas y Hermanos en Cristo en Estados Unidos establecieron escuelas universitarias de «artes liberales» entre 1893 y 1917, mientras que los grupos canadienses tendieron a preferir escuelas bíblicas hasta las décadas de 1970 y 80, cuando adoptaron la modalidad de escuelas universitarias menonitas afiliadas a universidades públicas.[67]

En cuanto a los institutos de secundaria, sin embargo, hubo consenso; con historias asombrosamente paralelas entre escuelas muy distantes entre sí. Todos esos institutos parecían compartir un mismo ánimo de proteger a los estudiantes menonitas de las influencias nocivas de la ciudad. La mayoría también coincidió en la opinión de

que con un escudo apropiado, los jóvenes menonitas podían participar en la ciudad como ciudadanos relevantes y justos, con algo que contribuir al bienestar de la sociedad en general. Los institutos Rosthern Junior College, en Saskatchewan, y Lancaster Mennonite School, en Pensilvania, muy diferentes en muchos sentidos, ilustran sin embargo esta filosofía educativa en común.

La historia de Rosthern Junior College, en Rosthern, Saskatchewan, indica que fue fundado en 1910 porque los padres de la comunidad temían «una pérdida de identidad menonita» en un mundo en vías de modernización. Los fundadores del instituto respondieron con un programa a tres partes: la instrucción del alemán, el despertar de «una comprensión más profunda de las verdades de la salvación», y la producción de maestros de escuela primaria. Esa estrategia de enfatizar la identidad fundamental a la vez que relacionarse con el público exterior, dio resultado.

Sin embargo con el tiempo Rosthern evolucionó de ser una escuela conocida por sus distintivos culturales, incluso étnicos, a serlo por una excelencia académica. Un estudiante recuerda que la frase «ir a Rosthern» le sonaba tan importante como «ir a Oxford». Llegados los años 40, Rosthern exhibía un nivel elevado de implicación social y cultural: aquí los profesores «comentaban las películas de cine con sus estudiantes», los alumnos cantaban en un «Coro Mendelssohn», y había equipos de debate donde se intercambiaban argumentos sobre temas de actualidad. Con el tiempo Rosthern alcanzó tal grado de confianza que su junta directiva subió de peldaño académico «con la finalidad de afiliarse cuanto antes posible» a la Universidad de Saskatchewan.[68]

Lancaster Mennonite School (LMS) abrió en 1942 con una meta parecida, a largo plazo, de controlar el influjo del mundo exterior, descrito como «las fuerzas inexorables de la industrialización» en general, y la amenaza cultural de la consolidación de las escuelas públicas en particular. Un instituto secundario privado, según defendió Henry Garber, de la junta misionera menonita del lugar, permitiría «a nuestros propios hermanos instruir y guiar a nuestra juventud para salvaguardarlos de un mundo apóstata y hedonista». Al principio el instituto enfatizó dos objetivos: la extensión evangelizadora más allá de

la comunidad menonita por una parte, y por otra, reforzar la identidad menonita.

Para alcanzar ese segundo objetivo el instituto hizo acatar un código de vestimenta estricto: para las chicas, «un vestido de capa, de dos piezas» y además «un velo de oración suficientemente voluminoso para cumplir ese propósito»; y para los chicos, había «una lista tabú» donde se prohibían «corbatas largas, sombreros vistosos, y [...] jerséis de colores chillones y camisas informales». El instituto también enfatizó una filosofía de la educación particularmente menonita. Como recordó el director J. Paul Graybill a los estudiantes: «Los menonitas enseñan por la Biblia a negarse uno mismo; los educadores mundanales enseñan a autopromocionarse [...] y forman [...] a la gente para exigir un derecho a gobernar». Igual que Rosthern, sin embargo, LMS evolucionó con el tiempo y para los años 70 estaba enfatizando mucho menos sus antiguos rasgos culturales y demostraba enorme confianza en sus cualidades con el lema: «Formando la juventud con excelencia académica», adaptándose al hecho de que casi la mitad de sus alumnos «aspiraban a desenvolverse en una profesión».[69]

Una diversidad mayor en cuanto a la educación se podía ver en las diferentes universidades y escuelas universitarias fundadas por los menonitas durante el siglo XX. La larga lista de instituciones menonitas de educación en Norteamérica da testimonio de las formas notablemente distintas que la educación posterior al instituto secundario debía servir como vía de entrada a la vida en la ciudad. A un extremo del abanico se hallan las escuelas universitarias menonitas de «artes liberales». Fundada en 1893, *Bethel College* (Escuela Universitaria Bethel) había sido, para los menonitas recién llegados desde Rusia, una forma de mantenerse al margen de la cultura estadounidense; pero para ello se sirvió de una institución decididamente americana. Igual que otras escuelas universitarias, resultó ser «un crisol [...] de contradicciones» entre la cultura menonita alemana y la cultura angloamericana, entre el campo y la ciudad; pero al final creó «una cultura de clase media y profesional».[70]

Dos generaciones después, esta fórmula seguía en pie entre las escuelas universitarias de EEUU. Cuando Elfrieda Dick se fue a estudiar a Tabor College (Escuela Universitaria Tabor), en Hillsboro, durante los años 50, lo hizo «con la intención expresa de experimentar un año

de escuela universitaria en un entorno de Hermanos Menonitas». También aprendió del profesor Frank C. Peters, «por primera vez en mi vida», un orgullo por «mi legado», una lección de que «hemos sido puestos en esta tierra para ministrar y servir, para marcar una diferencia».[71] En cuanto a esto, poco cambió con el tiempo; una educación menonita en «artes liberales» podía brindar a la vez una salvaguarda de la cultura heredada y una equipación de los jóvenes para la vida en una sociedad nueva.

Trazar la senda que había de seguir una escuela universitaria de «artes liberales» en Norteamérica, sin embargo, no era fácil. Las escuelas universitarias sufrieron convulsiones importantes por el camino. En 1923 los líderes teológicamente conservadores de la Iglesia Menonita «antigua» obligaron a *Goshen College* (Escuela Universitaria de Goshen) a cerrar por un año para reabrir cimentada sobre una cultura más cautelosa. Sin embargo los estudiantes y el cuerpo docente posteriores, con otros objetivos, socavaron el triunfo de los tradicionalistas. Ningún evento pudo simbolizar esos objetivos más que el desfile entusiasta por la ciudad de Goshen en marzo de 1941, cuando los estudiantes recibieron la noticia de que la escuela universitaria había conseguido la codiciable acreditación de parte de la North Central Association of Universities and Colleges (NCA), que señaló la plena aceptación de Goshen por parte del gremio de universidades estadounidenses. Los estudiantes se encontraron con el presidente Ernest E. Miller, que volvía de la reunión de la NCA en Chicago, con una banda de instrumentos de viento y después «encendieron hogueras y danzaron en procesión» por el campus hasta bien entrada la noche. Miller, conocido por su urbanidad pulida, acabaría encabezando la participación de Goshen en el Comité sobre las Artes Liberales de la NCA, además de animar a las mujeres en el cuerpo docente a emprender estudios de postgrado, a pesar de una actitud dubitativa en la iglesia.[72]

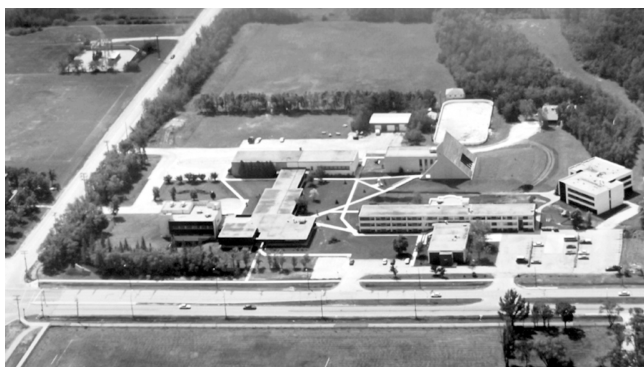
Las escuelas universitarias de «artes liberales» sufrieron convulsiones importantes.

Por aquella época cuando Goshen estaba procurando la aprobación de los acreditadores académicos, un colectivo diferente en el seno de los menonitas apuntó a otra clase de objetivos. En 1943 la Academia

Bíblica Oklahoma, un instituto secundario en Meno, programó «un congreso profético de una semana» cuyo orador invitado fue el Dr. C. H. Suckau, de Berne, Indiana, «el pastor de la iglesia CG más grande en la nación». Suckau se reunió con un grupo de hombres comprometidos con «la reconstrucción de las murallas de Jerusalén [...] en vista del liberalismo campante», y hacerlo en una ciudad estadounidense.

El Instituto Bíblico Grace, de Omaha, Nebraska, había de permanecer «fiel a la Palabra, leal con la fe menonita y tener como su propósito la formación de los jóvenes para un servicio cristiano en el país y en el extranjero». Esta escuela procuraba captar a estudiantes menonitas matriculados en «diversas escuelas bíblicas no menonitas»; insistía que los estudiantes debían abstenerse del alcohol, el tabaco, los juegos de naipes, la danza o ir al cine; y sostener una selección de enseñanzas anabautistas sobre el jurar y juramentar, emprender acciones judiciales, y el divorcio; pero no la enseñanza histórica sobre el pacifismo y la indefensión voluntaria. La escuela enfatizaba la amistad, la paz y el gozo, pero también expresaba abiertamente la dura idea «premilenialista» de que los que «rechazan a Jesucristo [...] serán resucitados de la muerte al cabo de los mil años, para existir durante toda la eternidad en un estado de [...] tormento interminable». Era una fórmula estricta, pero para 1977, cuando su 35 aniversario, Grace no solamente era una escuela universitaria evangélica conocida en todo el país, sino que su cuerpo de exalumnos contaba con 5.240 personas.[73]

Otra forma diferente de enfocar la educación superior emergió en Canadá. De especial importancia fueron Conrad Grebel College (Escuela Universitaria Conrad Grebel), establecida en el campus de la Universidad de Waterloo en 1964, y Menno Simons College (Escuela Universitaria Menno Simons), fundada en el campus de la Universidad de Winnipeg en 1980. La visión de Grebel nació de una red de pastores menonitas de diversa filiación (HM, CG, IM) en 1951, que procuró una afiliación con la recientemente creada Universidad de Waterloo, sumándose a otras denominaciones —Iglesia Anglicana, Iglesia Católica, Iglesia Unida— que estaban estableciendo deliberadamente escuelas denominacionales en el seno de universidades seculares. La publicidad de Grebel en 1964 no admitía equívocos: éste era «un hogar para estudiantes lejos de su hogar, que viven en una comunidad cristiana de estudiantes universitarios y tienen la meta



Fotografía aérea de Canadian Mennonite Bible College (CMBC) en 1991, situada en el suroeste de la ciudad, contiguo al Bosque Assiniboine de la ciudad. En el año 2000 CMBC fue una de las tres instituciones constituyentes de la Universidad Canadian Mennonite, y este lugar pasaría a ser el Campus Sur de la nueva universidad. El edificio en forma de triángulo, arriba a la derecha, hace de acceso al Mennonite Heritage Centre, uno de los archivos principales de documentación sobre los menonitas en Canadá.

común de alcanzar una educación universitaria junto con la experiencia de vivir en una comunidad religiosa».[74]

Conrad Grebel College fijó «un modelo que sería seguido posteriormente en Winnipeg con Menno Simons College en la Universidad de Winnipeg, donde ya existía una cátedra de estudios menonitas».[75]

Fundada en 1978 y financiada parcialmente por el gobierno de Canadá y por el empresario David Friesen, la Cátedra de Estudios Menonitas veía la ciudad con optimismo; su programa procuraba «estudiar, interpretar y debatir libremente lo bueno y lo malo en la historia, fe y vivencia de los menonitas».[76]

Esta visión pasó a dar impulso y orientación a Menno Simons College, fundada primero como Centro de Estudios Menonitas y después, en 1989, como escuela universitaria cuyas asignaturas brindaban créditos universitarios. Los valores colectivos de la escuela fomentaban «una educación que fluye de la manera anabautista y menonita de entender la fe, la paz y la justicia, a la vez que entabla diálogo con otras tradiciones religiosas y otras perspectivas intelectuales».[77] Cuando en el año 2000 las dos escuelas universitarias bíblicas de Winnipeg y Menno Simons College se agruparon para fundar la Universidad Canadian Mennonite, esta filiación particular con la Universidad (pública) de Winnipeg se conservó. La historia de cooperación estrecha entre universidades menonitas y públicas en Canadá indica una forma

diferente de proceder que las escuelas universitarias y universidades menonitas independientes de Estados Unidos.

Conclusión

La ciudad supuso una realidad nueva para los menonitas de Norteamérica a lo largo del siglo XX. Pero si este siglo señaló la migración desde comunidades en el campo hacia el centro urbano, el camino seguido hacia esa urbanidad fue multifacético. Con los cambios de las mareas económicas los menonitas descubrieron que su vida en el campo era pesada y enfilaron hacia las ciudades próximas para establecerse en las profesiones o como obreros por cuenta ajena. Docenas de localidades alcanzaron una masa crítica de menonitas y a pesar de no ser ciudades importantes, acabaron siendo conocidas a lo largo del continente por la comunidad menonita.

Otros menonitas se trasladaron más lejos a ciudades donde se forjaron vidas urbanas centradas en sus congregaciones particulares. Unos pocos, generalmente los profesionales y trabajadores más aventurados, como también los misioneros, establecieron sus hogares en alguna de las grandes metrópolis norteamericanas: Chicago, Nueva York y Los Ángeles en Estados Unidos; Toronto o Vancouver en Canadá.

La vida urbana cambió sin lugar a dudas la vida de los menonitas norteamericanos. La ciudad los llevó a conocer a numerosos afroamericanos, canadienses asiáticos, latinos y otros grupos de razas minoritarias. En la ciudad, además, las viejas lindes étnicas desaparecieron y diferentes personas, desde angloamericanos que se afiliaron a iglesias menonitas, hasta francocanadienses que crearon sus propias congregaciones menonitas, se fueron adhiriendo a la familia anabautista.

Otras prácticas sociales tradicionales, desde las labores diferenciadas por género en el campo hasta los posicionamientos ideológicos y políticos, se vieron puestas a prueba en la ciudad. La cuestión de cómo gestionar estos cambios resultó difícil para los líderes menonitas. Una respuesta fue establecer una red de instituciones que orientó a los menonitas por los caminos urbanos, desde la cuna hasta la tumba. La escuela privada resultó especialmente importante a todos los niveles: primario, secundario, escuelas bíblicas y escuelas universitarias de «artes liberales». Los menonitas desplegaron formas diferentes de entrar a la ciudad, y habían de desplegar formas dramáticamente

diferentes de utilizar sus conocimientos para relacionarse con el mundo en derredor.

Aunque los menonitas carecieron de una estrategia única ante la ciudad, lo que es seguro es que la ciudad acabó afectando radicalmente las viejas maneras de ser anabautistas en Norteamérica.

CAPÍTULO 6

HISTORIAS DE FE A MEDIADOS DEL SIGLO

Durante su niñez y juventud en La Grulla, Texas, durante las décadas de 1930 y 40, **Yolanda Villareal** *«luchaba con diversos tipos de enfermedad» e iba frecuentemente a los curanderos, que su padre viudo esperaba que le devolverían la salud. En cierta ocasión un curandero le dijo a Yolanda que debía leer en el «libro negro», como parte de su ritual de curación. Yolanda empezó «a buscar ese libro negro, sin saber lo que era», hasta que un día su prima la invitó a asistir a una misión de los Hermanos Menonitas (HM). A pesar de su desconfianza acerca de asistir a una iglesia protestante («Rogué a los santos que me perdonaran» –recuerda–) «fue allí donde primero vi el libro negro, la Biblia». Le pidió al misionero, Reuben Wedel, una copia del libro negro y él «respondió informándole que el libro costaba un dólar y que le podía conseguir uno si de verdad lo quería». Yolanda empezó entonces a leer la Biblia, aunque rezando que a la Virgen de Guadalupe no le pareciera mal. Poco después, en 1948, ella y su hermana Carmen y dos otras se hicieron las primeras miembros de la misión HM en La Grulla, que en breve pasaría a ser «la iglesia HM más grande del sur de Texas». Yolanda y otras mujeres mexicano americanas constituyeron la médula de la iglesia nueva. «Se reunían todas las semanas para orar, para organizar actos de la iglesia, para distribuir y vender ropa usada, para coser y hacer colchas». Para Yolanda, la iglesia fue un lugar donde «adorar a Dios y ayudarnos unos a otros en nuestras necesidades».*[1]

A la vez que Yolanda Villareal estaba cruzando lindes para adherirse a una nueva comunidad de fe en el sur de Texas, las convicciones religiosas estaban impulsando a **Isaac P. Loewen** *a cruzar fronteras internacionales, cuando se preparaba para partir de su comunidad eclesial de largo arraigo. Loewen fue uno de varios*

cientos de miembros de la Iglesia Menonita Kleine Gemeinde que emigraron desde Canadá a México porque temían que la iglesia en Canadá se estaba volviendo demasiado mundanal. En Manitoba veían la prosperidad económica, la llegada de medios de comunicación masiva y de educación superior, y el deseo de los miembros de la iglesia de tomar decisiones personales e individuales sobre la fe, como novedades que socavaban la capacidad de la comunidad para dar cuerpo a un estilo de vida inconformista y voluntariamente indefenso. «Bien es cierto que [en Canadá] se están consiguiendo grandes avances como carreteras, luz eléctrica, hospitales, etc. –admitía Loewen en septiembre de 1948– y eso es todo muy útil. ¿Pero no seremos acaso demasiado presurosos para tomar parte de ello, para probarlo? No pienso que haya que suprimir estas cosas; pero si participamos incondicionalmente de ellas, ¿no sería fácil persuadirnos a pelear por el gobierno y por este mundo?» Unas ochenta y cinco familias, entre ellas la de Loewen, «cargamos vagones de tren con maquinaria de granja y coches y efectos personales, y nos dirigimos hacia el sur», al estado de Chihuahua, donde habían adquirido una hacienda conocida como Los Jagüeyes, a la que dieron un nombre equivalente en alemán: Quellen Kolonie *(Colonia Manantiales). Dando la espalda al consumismo de clase media, creían que aquí, en este lugar nuevo, podrían vivir con más fidelidad «una antigua fe religiosa comunitaria, que enfatiza el discipulado cristiano».*[2]

Formación y reforma de comunidades de fe

Yolanda Villareal e Isaac Loewen habían emprendido sendos desplazamientos espirituales, desplazamientos que llevaron a Villareal a romper con su tradición heredada y a Loewen a esforzarse mucho por reconstruir la suya. Para ambos, su desplazamiento a comunidades y relaciones nuevas estaba cargado de intenciones espirituales que eran a la vez complejas e irresistibles. En el caso de Villareal, por ejemplo, abrazar la fe evangélica también significó entrar a una nueva familia que pudiera suplir las carencias ocasionadas por su orfandad de madre.

En cuanto a Loewen y los menonitas que enfilaron para México, habían de descubrir que gestionar los cambios en *Quellen Kolonie*

suponía retos mayores que lo que habían imaginado; y una década después, la mitad del grupo volvería a trasladarse, para crear otro mundo de orden antiguo en la selva de Honduras Británica (Belice). Pero al margen de sus éxitos o limitaciones, los menonitas estaban motivados por la fe, aunque por sus decisiones tuvieron que vérselas con las cuestiones de etnicidad, economía, familia y género.

Los menonitas eran un pueblo hondamente religioso que habían venido procurando desde tiempo atrás aplicar su fe extensivamente, de maneras prácticas. Sin embargo las décadas de mediados del siglo XX fueron un tiempo especialmente dinámico en sus vidas espirituales. Su integración creciente en la sociedad norteamericana los situó en un panorama religioso norteamericano más amplio, un panorama a veces extraño pero cada vez más familiar, conforme la mayoría de ellos se iban sintiendo cómodos con la lengua inglesa. El traslado a las ciudades, la mecanización y prosperidad de sus granjas y los avances de la radiodifusión… Los menonitas respondieron con su religión a todos estos cambios y a la inversa, esas influencias dieron forma a la fe menonita.

Por muy prácticos que fueran los menonitas, nunca habían considerado que la teología formal careciera de importancia. Se valieron de confesiones de fe tempranas de los anabaptistas y menonitas para la instrucción de sus jóvenes antes de bautizarlos, y durante el siglo XX



Mujeres de los Hermanos en Cristo preparan las mesas para un ágape —el ritual HEC que recuerda la Última Cena al combinar una comida sencilla, con la Comunión y el Lavatorio de pies— en 1911, en la iglesia HEC Highland, cerca de West Milton, Ohio.

Desde la izquierda: Mary Dohner, Emma Thuma Bechtel, Cora Harshberger, Anna Moist Cassel, Lida Moist, Mary Hershey Hoover, Elizabeth Engle Most, Ella Hershey Lewis.

A principios del siglo, las vidas religiosas de menonitas y HEC se centraban en una expresión concreta de la fe, como el bautismo, la comunión o el atavío *plain*, «sencillo», no en los debates abstractos sobre doctrina que fomentaba la controversia entre modernistas y fundamentalistas.

empezaron un número de escuelas bíblicas estacionales para brindar instrucción adicional. Y a veces las disputas teológicas captaron la atención de los menonitas. En los años 40, por ejemplo, los líderes de la Convención de Menonitas en Canadá se vieron envueltos en un debate sobre el supuesto universalismo de Johann H. Enns, el *Ältester* (obispo) de la Iglesia Menonita Schoenwieser, de Winnipeg.[3] Sin embargo no era frecuente que la fe menonita se centrara en cuestiones abstractas. En cambio, la espiritualidad menonita y las respuestas menonitas a las corrientes teológicas del momento estaban gobernadas principalmente por el deseo de una integridad tangible en la fe y la vida.

Interacción con el cristianismo norteamericano

Los menonitas, naturalmente, no habían estado religiosamente aislados antes de las décadas de mediados del siglo XX. Los menonitas da habla alemana habían leído autores pietistas en Rusia y compartieron salones de reunión con luteranos en Pensilvania. En el siglo XVIII, una teología de Santidad inspirada en Wesley —comunicada a veces por itinerantes evangélicos de habla alemana— había atraído a ciertos sectores entre los menonitas, para generar la formación de los Hermanos Menonitas en Cristo en Ontario, Pensilvania y el Medio Oeste estadounidense.

Aunque la mayoría de los menonitas aceptaba la opinión ampliamente difundida entre los protestantes de la época, de que los católico romanos no podían ser considerados cristianos, hubo ejemplos de relaciones amigables con esa confesión también. Después de 1850 «era de común conocimiento» que el obispo ámish Peter Litwiller, del condado de Waterloo, Ontario, «entablaba conversaciones frecuentes sobre la religión» con el sacerdote católico Eugene Funcken. Entablaron así una estrecha amistad; el Padre Funcken hizo tocar las campanas de su iglesia cuando falleció Litwiller y escribió para el periódico del lugar una nota necrológica muy cálida.[4]

Después de 1900, el conocimiento e interacción de los menonitas con el mundo religioso allende su colectividad se intensificó. Una parte de ese cambio se debió al cambio de idioma. En Kansas, por ejemplo, las interpretaciones impresionantes en lengua alemana que había escrito Cornelius H. Wedel de la historia y teología menonitas durante su presidencia de fin de siglo en Bethel College, perdieron

influencia según los menonitas fueron adoptando el inglés después de la 1ª Guerra Mundial.[5] Entre tanto, los protestantes de habla inglesa se insinuaban de maneras sofisticadas y espiritualmente atractivas, hasta para los menonitas que seguían sintiéndose especialmente cómodos con el alemán, como fue el caso de los Hermanos Menonitas que emigraron en la década de 1920 desde la Unión Soviética al Oeste de Canadá. Escuelas no menonitas como el Instituto Bíblico Prairie, de Three Hills, Alberta, el Instituto Bíblico Briercrest, de Caronport, Saskatchewan, y el Instituto Bíblico Winnipeg, ofrecían lugares donde los jóvenes podían familiarizarse con variantes inglesas de los temas de conversión y las misiones al extranjero, que los Hermanos Menonitas venían sosteniendo desde largo en alemán. A cambio, los reclutadores y evangelistas vinculados a esas escuelas visitaban ambientes menonitas, predicando en alemán si hacía falta.[6]

Estas escuelas y sus equivalentes en Estados Unidos, representaban sólo una parte del panorama protestante norteamericano en las décadas de 1920 y 30. De hecho, el mundo anglo protestante norteamericano que muchos menonitas empezaban a conocer, estaba fracturado. A principios del siglo el protestantismo norteamericano, al menos sus denominaciones mayoritarias con raíces británicas, tendió a presentarse dividido en dos bandos, el modernista y el fundamentalista; y cada cual representaba respuestas diferentes ante el pluralismo creciente de la sociedad.

A los modernistas, el deseo de conservar el papel influyente del protestantismo en las sociedades que estaban siendo transformadas por la inmigración y la curiosidad intelectual, los condujo a redefinir sus creencias en términos más genéricos con los que pocos iban a poder discrepar. A los que acabarían siendo conocidos como fundamentalistas, sin embargo, la crisis creada por el pluralismo y su sensación de estar al borde de derivar en minoría religiosa y cultural, les generó un estilo militante de teología conservadora que se definió en términos cada vez más específicos, acompañados muchas veces por la defensa apasionada de una moral tradicional.[7]

Casi no hubo menonitas que se sintiesen atraídos por el modernismo. Bien es cierto que existió una variedad de pensamiento conscientemente progresista, especialmente entre algunos menonitas CG y un puñado de menonitas «antiguos» en Estados Unidos. Los

progresistas eran optimistas acerca de la compatibilidad entre los valores menonitas y americanos, como la libertad de conciencia y la separación de iglesia y Estado.

Los menonitas que promovieron la «inerrancia» de la Biblia, solían hacerlo para apuntalar un compromiso con el inconformismo bíblico.

En 1907 C. Henry Smith, profesor en las escuelas universitarias de Goshen y después Bluffton, y que ese año fue el primer menonita en conseguir un doctorado de una universidad norteamericana, sostuvo que los menonitas habían sido «pioneros» de los valores progresistas y que los tratados internacionales de desarme que se estaban negociando demostraban que «la posición [menonita] sobre la guerra es sólida y que su ideal está poco a poco alcanzando a ser una realidad» mundial. Según Smith, la iglesia podía aceptar sin peligro el refinamiento y buen gusto que los progresistas creían que era característico de la sociedad moderna.[8] Pero incluso entre esos progresistas, hubo poco interés en un modernismo teológico. De hecho algunas iglesias de tendencia progresista se encontraron entre las más abiertas a dar cabida a las ideas teológicas que llegaban desde los sectores fundamentalistas.

El fundamentalismo tuvo mucho mayor predicamento en los círculos menonitas que el modernismo. Pero el resultado tendió a ser una expresión particularmente menonita, que enfatizaba la práctica en la vida. Los menonitas que adoptaron el lenguaje fundamentalista de la «inerrancia» de la Biblia, por ejemplo, solían hacerlo para apuntalar el compromiso de su pueblo con el inconformismo bíblico, algo que ellos temían que se estaba erosionando. Por ejemplo S. F. Coffman, un obispo menonita «antiguo» de Ontario, había asistido al Instituto Bíblico Moody en los primeros años del siglo y coincidía con los fundamentalistas en muchos particulares, pero sin compartir en absoluto la actitud militante más generalizada del movimiento; e incluyó la indefensión voluntaria en su listado de fundamentos bíblicos que eran innegociables.

Un área donde el fundamentalismo provocó controversia teológica entre los menonitas fue el dispensacionalismo, una concepción de la escatología que promovían ciertos fundamentalistas. El dispensacionalismo hallaba sentido a ciertas secciones de la Biblia que resultan poco

claras y aparentemente contradictorias, explicando que Dios se relacionó con los humanos de maneras diferentes durante cada era de la historia. Por cuanto la Biblia daba testimonio de la fidelidad de Dios a su pacto en cada una de esas eras, traía material que no era directamente aplicable para los cristianos contemporáneos. La enseñanza de Jesús acerca del Reino de Dios, por ejemplo, tenía que ver con una era futura, distinta a la de la iglesia en nuestros tiempos presentes.

Un buen número de líderes menonitas y también líderes laicos objetaron a esto, creyendo que proyectar las enseñanzas de Jesús a un futuro, socavaba la obediencia. A pesar de ello, el dispensacionalismo sí se enseñaba en escuelas que atrajeron a estudiantes menonitas, como el Instituto Bíblico Moody y el Instituto de Bíblico Los Ángeles, y fue pieza importante del programa de estudios en el Instituto Bíblico Grace, una escuela establecida en 1943 en Omaha, Nebraska, por un grupo de menonitas CG desilusionados con la instrucción bíblica que se brindaba en las escuelas universitarias menonitas que ya existían.[9]

Aunque las reacciones menonitas a las disputas teológicas en la sociedad norteamericana en general no carecieron de importancia, estos debates encendidos no definieron el peregrinaje espiritual de la mayoría de los menonitas de mediados delo siglo. Las controversias entre modernistas y fundamentalistas «eran demasiado característicamente norteamericanas para provocar divisiones nuevas de importancia entre los inmigrantes más recientes» procedentes de la Unión Soviética.[10] Y para muchos otros —entre ellos los de habla inglesa en Estados Unidos y el este de Canadá— las convicciones, los intereses y las inquietudes propiamente menonitas no se solapaban claramente con las disputas que se producían a su alrededor. Ese hecho no significa que la vida religiosa de los menonitas particulares fuera estática o insular. Fueron aceptando, imitando, adoptando, adaptando y rechazando diversos artículos del mercado religioso norteamericano. A unos pocos menonitas se los tragó el secularismo y otros emprendieron caminos que los llevaron a otros rediles denominacionales. Pero en términos generales, el camino de la fe de los menonitas norteamericanos procedió siguiendo una de tres modalidades: la evangélica, la neoanabautista, y la del orden antiguo.

Menonitas y evangélicos

El deambular de los menonitas en relación con los evangélicos fue seguramente el más complejo porque el fenómeno evangélico era ya de por sí mismo un movimiento religioso muy diverso. En el siglo XIX el movimiento evangélico en Norteamérica y Gran Bretaña constituía una corriente amplia de la ortodoxia protestante popular, que sostenía la autoridad de la Biblia, la necesidad de una conversión y la importancia de la muerte de Cristo en la cruz. Al cabo de las cruentas batallas de los debates entre modernistas y fundamentalistas, sin embargo, el término «evangélico» adquirió un sentido nuevo. Empezando en los años 40, *evangélicos* fue el apelativo reclamado por los protestantes conservadores que deseaban distanciarse del estilo combativo de los fundamentalistas, a la vez que mantener una ortodoxia tradicional.

Bajo este estandarte toda una serie de instituciones nuevas tomaron forma o recobraron energías nuevas, entre ellas el Seminario Teológico Fuller, en California, y el Colegio Universitario Bíblico Toronto (a la postre Seminario Tyndale), en Ontario; *World Vision* (Visión Mundial), la revista *Christianity Today* y toda una cadena de emisoras de radio empezadas por Percy Crawford, un evangelista con *Youth for Christ* (Juventud para Cristo), que alcanzó celebridad en Estados Unidos (aunque nació en Canadá) en la estela de los avivamientos de Billy Graham. Algunos menonitas ansiaban conectar con este complejo de



El célebre evangelista Billy Graham (dcha.) junto a C. N. Hostetter (izda. al frente) y Arthur Climenhaga (2º dcha.), líderes de los Hermanos en Cristo y otros dos hombres cuando la convención de 1967 de la National Association of Evangelicals. Climenhaga fue el secretario ejecutivo de la NAE y Hostetter presidió la Comisión de Ayuda Humanitaria Mundial de la NAE.

instituciones evangélicas.[11] Durante los años 60, por ejemplo, el educador de Hermanos en Cristo Arthur M. Climenhaga fue director ejecutivo de la estadounidense National Association of Evangelicals (Asociación Nacional de Evangélicos) y posteriormente Harold Jantz, de los HM, sirvió como director fundador de Christian Week (Semana Cristiana), un semanario evangélico canadiense. De hecho, sería «difícil imaginar toda una multitud de agencias evangélicas» sin el apoyo personal y económico que recibieron de menonitas.[12]

Para la mayoría de los evangélicos, sin embargo, lo evangélico era ante todo una espiritualidad determinante, antes que unas instituciones. Lo evangélico era un estilo de fe personal aunque socialmente disciplinada, que combinaba la autoridad de la Biblia, una relación personal con Jesús caracterizada por el gozo, el sentimiento de que la fe debería influir en la sociedad mediante la evangelización o mediante reformas sociales o con una combinación de ambas cosas.

Lo evangélico era un estilo de fe personal aunque socialmente disciplinada.

Estos énfasis evangélicos afloran en las palabras de Anna Beiler, una joven ámish de Virginia que asistió a un congreso de misiones vinculado a los menonitas en el verano de 1950. «Fue» según informó a una amiga «como una experiencia en la cima del monte» poder oír a un predicador tras otro explicar «nuestro deber [...] de descender al valle y trabajar para el Señor, no importa lo que nos guíe a hacer». Beiler había reconocido que «Cuando una se entrega para testificar para Cristo, trae un gozo inefable al corazón». En el congreso oyó una «invitación a la consagración», mientras que otro predicador enfatizó que la salvación «no se debe a las buenas obras que hagamos. Eso no nos puede salvar». Ahora Beiler estaba «pidiendo que Dios me ayude y me guíe, orando intensamente» mientras intentaba discernir cuál había de ser su futuro allende las fronteras de la comunidad en que había vivido. En tanto que no se aclarase ese llamamiento, se limitaría a «alabar Su Santo Nombre y estar siempre agradecida por el amor, la gracia y la misericordia con que nos inunda cada día».[13]

En el caso de Beiler, su fervor evangélico la acabaría desarraigando de su iglesia ámish, donde una forma de espiritualidad altamente comunitaria contrastaba incómodamente con la exuberancia religiosa.

El caso es que algunos menonitas llegaron a la conclusión de que lo evangélico constituía un peligro para la teología menonita de fidelidad. En esa opinión, lo evangélico brindaba una calle de sentido único: conducía a deshacerse de las convicciones menonitas —en particular la paz e indefensión voluntaria— resultando en «apartarse del anabautismo», como lo expresó friamente Calvin W. Redekop al describir la deriva de los menonitas Bruderthaler a *Evangelical Mennonite Brethren* (EMB Hermanos Menonitas Evangélicos) en 1937 y por último a *Fellowship of Evangelical Bible Churches* (Asociación de Iglesias Evangélicas Bíblicas) en 1987.[14] O como ha lamentado el académico HM Delbert Wiens: «Al hacernos evangélicos estamos despreciando la primogenitura menonita por un potaje de lentejas».[15]

Esta idea de que lo evangélico sustituye, en lugar de suplementar el anabaptismo, no se limitó a los menonitas que lamentaban los avances de lo evangélico, sino que fue promovido positivamente por evangélicos antes menonitas, como la docena de familias menonitas de Vieja Colonia cerca de Osler, Saskatchewan, que en 1974 organizaron la *Osler Mission Chapel* (Capilla de Misión Osler), enarbolaron la seguridad de salvación y celebraron lo evangélico como liberación de una tradición menonita mortecina.[16]

El camino seguido por los *Mennonite Brethren in Christ* (MBIC Hermanos Menonitas en Cristo) encarna algunas de las sutilezas de esta interpretación del impacto de lo evangélico en los menonitas. Los MBIC emergieron a mediados del siglo XIX, cuando algunos predicadores de avivamiento menonitas «antiguos» y de Hermanos en Cristo fusionaron los énfasis en inconformismo e indefensión voluntaria, con una espiritualidad de *santidad* donde se procuraba la «plena santificación». Durante algunas generaciones los líderes MBIC conservaron la relación con otros grupos menonitas —apoyando Bluffton College, por ejemplo— a la vez que cultivaban relaciones estrechas con un amplio número de evangélicos que se congregaban en las «reuniones de campamento» del movimiento de *santidad*.

Por el camino, MBIC se dedicó a una evangelización vigorosa que recogió a miles de convertidos y no pocos miembros desilusionados de otras ramas menonitas, que descubrieron en el énfasis de MBIC en la santificación divina, un respiro saludable en comparación con las iglesias donde se habían criado. Durante los años 50, por ejemplo,



El fervor evangélico impulsó la fundación de iglesias y de ministerios de expansión para niños, como esta escuela dominical en la comunidad de Mafeking, en el noroeste de Manitoba. La *Western Gospel Mission* (Misión Evangélica del Oeste), patrocinada conjuntamente por miembros de la Convención Menonita Evangélica (EMC) y la Convención Misión Menonita Evangélica, había empezado la obra en Mafeking en 1954 y en 1961, cuando se hizo esta foto, la Iglesia Menonita de Mafeking se afilió a EMC.

Kenneth E. Geiger, ejecutivo de MBIC, contó frecuentemente y con honda emoción cómo, siendo un niño que se criaba en la Iglesia Menonita CG próxima a Pandora, Ohio, nunca había oído hablar de un evangelio de la gracia, sino solamente de obligaciones éticas a las que había que responder intentando con todas las fuerzas agradar a Dios.[17]

Durante la 2ª Guerra Mundial, conforme otros menonitas hallaban ocupadas sus energías negociando y después financiando los programas de servicio alternativo para objetores de conciencia, sus prioridades y proyectos se distanciaron de los de MBIC. Aunque los MBIC nunca pusieron en cuestión la indefensión voluntaria, sin embargo solían interpretar la paz como una experiencia interior que se obtiene al conocer a Jesús como salvador; para los años 40, ya muy pocos de los MBIC fueron objetores. Luego también los MBIC se sintieron muy atraídos por el impulso misionero de agencias de misiones evangélicas de las postguerra, que les parecieron valientes y creativas. En 1947, habiendo decidido que «el nombre "menonita" [... está siendo] un gran impedimento« para «una evangelización agresiva» y esperando «despojarnos de todo impedimento» que entorpeciera la misión, los MBIC cambiaron de nombre a *United Missionary Church* (Iglesia Misionera Unida).[18] Poco después la agrupación se desvinculó de una participa-

ción activa en MCC. Al cabo de diversas transiciones más, entre las que se cuenta la fusión con la *Missionary Church Association* (Asociación Iglesia Misionera), de raigambre ámish, los diversos descendientes de MBIC se conocen como *Missionary Church* (Iglesia Misionera), *Evangelical Missionary Church of Canada* (Iglesia Evangélica Misionera de Canadá) y *Bible Fellowship Church* (Iglesia Comunidad de la Biblia). En otras partes del mundo —notablemente la India— la Iglesia Misionera Unida conserva vínculos estrechos con otros cuerpos menonitas. Sin embargo en Canadá y Estados Unidos ese no ha sido el caso.

El camino seguido por MBIC ilustra también el carácter diverso y dinámico de lo evangélico en Norteamérica. En los años 1880, bajo la influencia de la enseñanza de santidad, de que el Espíritu da poder a todos los creyentes para el ministerio, los MBIC fueron pioneros en la formación formal de mujeres para el ministerio. Empezando en 1884, cuando Janet Douglas (nacida en Canadá) se instaló como pastora de una misión de MBIC en Grand Rapids, Michigan, las convenciones de MBIC licenciaron y aprobaron a unas 500 mujeres como pastoras y fundadoras de iglesias locales en Canadá y Estados Unidos, y muchas más para ministerios de ultramar. Para los años 1950, sin embargo, conforme el liderazgo de los seminarios y las publicaciones evangélicas norteamericanas fueron cayendo cada vez más bajo el influjo de una teología calvinista, la justificación de la ordenación de mujeres —de influencia del movimiento de santidad— acabó en entredicho. Los evangélicos de mediados del siglo fueron conocidos por su oposición a las mujeres predicadoras, y la Iglesia Misionera Unida siguió el mismo patrón. Para los años 70 quedaban muy pocas pastoras en las denominaciones descendidas de los MBIC.[19]

Los evangélicos y la renovación menonita

Para la mayoría de los menonitas norteamericanos, sin embargo, relacionarse con los evangélicos no supuso tener que rechazar el nombre de menonitas ni la doctrina de indefensión voluntaria. Lo evangélico fue más bien un aliado en el camino hacia una renovación menonita. Lo evangélico criticaba el tradicionalismo, enfatizando un compromiso personal, y estimulaba a los miembros a asemejarse a las actividades de expansión y misiones de otras iglesias. Lo evangélico también aportó herramientas teológicas para los menonitas que empezaban a considerar cómo debían comunicar su fe en un mundo

moderno. Desde los años 30 hasta los años 60, docenas de estudiantes menonitas de teología hallaron un hogar acogedor en el Seminario Bíblico (*Biblical Seminary*), de Nueva York, una escuela evangélica de estudios de postgrado conocida por enseñar «el estudio bíblico inductivo» y por sostener la autoridad bíblica sin recurrir al concepto de inerrancia ni comulgar con el dispensacionalismo. Hubo un momento cuando veintidós menonitas, de diversas convenciones, estaban matriculados a la vez, constituyendo una proporción considerable del alumnado. Durante las décadas del medio del siglo XX es probable que no hubo ningún otro seminario de estudios de postgrado, que hubiese atraído a más menonitas; y entre 1943 y 1968, la junta directiva de la escuela incluyó al ejecutivo de MCC Orie O. Miller.[20]

Lo que hallaron los menonitas en el Seminario Bíblico fue una teología evangélica que les daba un vocabulario para expresar su propia tradición. Desde luego, los menonitas ya se atenían antes a la Biblia, pero carecían de una teología bien articulada de autoridad bíblica ni una forma sistemática de abordar la Biblia. En el Seminario Bíblico en Nueva York, los menonitas no sólo absorbieron un método inductivo de estudio bíblico sino también una explicación evangélica de «el valor instrumental de la Sagrada Escritura para formar el carácter cristiano responsable». Los estudiantes menonitas se mostraron impactados por el compromiso del Seminario Bíblico a enseñar «de tal manera que se evite provocar un espíritu de controversia, antes bien fomentar la unidad entre todos los estudiantes». Stanley C. Shenk, por ejemplo, halló que «el seminario era conservador en cuanto a interpretación y doctrina, y sin embargo relajado y tolerante».[21] El Seminario Bíblico era conocido también por estar abierto a mujeres profesoras y estudiantes y la generación de menonitas que asistieron al Seminario Bíblico se hicieron a la idea de mujeres líderes en este ambiente evangélico.

Para la mayoría de los menonitas norteamericanos lo evangélico fue un aliado en el camino hacia una renovación menonita.

En 1945 y 1946, cuando las convenciones de menonitas CG y «antiguos» de EEUU y Canadá fundaron sus propios seminarios, en Chicago y Goshen, Indiana, respectivamente, crearon sus programas

de estudio imitando el del Seminario Bíblico en Nueva York. Esa coincidencia en su estructura ayudó a preparar el camino para que las dos escuelas se fusionasen más tarde como *Associated Mennonite Biblical Seminaries* (AMBS Seminarios Bíblicos Menonitas Asociados) en Elkhart, Indiana. Es notable que la primera generación del cuerpo docente de AMBS contó con nada menos que diez profesores con vínculos estrechos con el seminario evangélico en Nueva York; entre otros, Erland Waltner, Howard Charles y Gertrude Wiebe Roten.

Así como los evangélicos en Nueva York pudieron brindar recursos teológicos que carecía la tradición menonita, lo evangélico también podía hacer de herramienta para poner en cuestión algunos elementos de las comunidades menonitas, como es el caso de las tradiciones étnicas y un modelo marcadamente rural de vida eclesial. Para los menonitas Kleine Gemeinde que se habían instalado en la población de Steinbach, Manitoba, lo evangélico les permitió trazar «nuevas fronteras culturales y morales en el territorio desconocido de la cultura canadiense».[22]

En 1952 la congregación de Steinbach se cambió el nombre a Iglesia Menonita Evangélica, adquirió un piano, y abandonó la exclusión y otras formas de disciplina eclesial que los miembros laicos más asimilados a lo canadiense consideraban expresiones negativas de la vida congregacional, a favor de lo evangélico y la fundación de una iglesia nueva en Winnipeg. Sin embargo la IME de Steinbach no se planteaba un abandono del menonitismo. En 1957, cuando se alió con otras congregaciones menonitas de la población (HM, EMB, y Convención de Menonitas en Canadá) para encender «un fuego de avivamiento» en los corazones de los miembros, los organizadores no pensaron en alguno de los afamados predicadores británico canadienses, sino en George R. Brunk II, el evangelista menonita de Virginia. La campaña de predicación en lengua inglesa de Brunk a lo ancho de cuatro comunidades contó con una infraestructura sofisticada de carpas, camiones y altavoces que imitaba, si bien a pequeña escala, los métodos que habían catapultado a Billy Graham a la fama en 1949.[23]

Lo evangélico pudo hacer también de herramienta para poner en cuestión algunos elementos menonitas.

En junio se levantó la carpa de Brunk en Steinbach, donde permanecería por tres semanas antes de instalarse por un tiempo parecido en Winker, Altona y Winnipeg. Noche tras noche, traía un mensaje en inglés de «crítica severa» de las iglesias que se encontraban «atrapadas en tradiciones lingüísticas, sociales, culturales y religiosas». Frank H. Epp, un reportero de la prensa, simpatizante, resumió uno de los aspectos esenciales de la prédica de Brunk, como «una fe que supera la tradición». «La tradición no puede ser ni amo ni siervo de la fe cristiana» explicó el reportero; y «En las vidas de muchos menonitas en el sur de Manitoba la tradición estaba usurpando claramente el papel de amo. [...] Otros eran de la opinión que la misión de la iglesia era cultural antes que espiritual. Las prácticas del pasado eran autoridad suficiente para el individuo, según algunos». Pero ahora «En todas las campañas se exhibieron estas falsedades. La exhibición hirió profundamente el corazón de una vida de comunidad menonita formalista y tradicionalista, y así vino a ser parte de un avivamiento que continúa» y que prometía consumir a fuego tanto el pecado como la hojarasca de etnicidad. Los organizadores estaban animados por las «Veintenas [de personas perdidas que] hallaron perdón del pecado y paz para sus almas, al entregarse al Señor» y en las conversiones contabilizadas



La concurrencia reunida para oír al evangelista George R. Brunk II en Chilliwack, Columbia Británica, en junio de 1958. La carpa de Brunk se erigió aquí, así como en Abbotsford y Vancouver ese verano, por invitación de las iglesias menonitas de Convención General, Hermanos Menonitas, y Hermanos Menonitas Evangélicos.

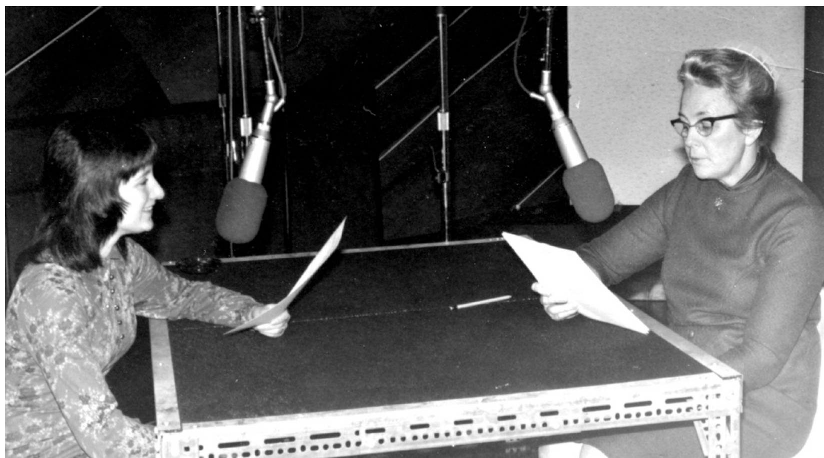
(aproximadamente 1.000) y compromisos renovados (por lo menos 1.600).

Fue también notable el papel desempeñado por hombres de negocio menonitas de la localidad, que habían promovido el avivamiento patrocinando la publicidad, el empleo estratégico de la radio CFAM, de propiedad menonita, y los librillos del programa de avivamiento que enfatizaban que «la comunidad menonita del sur de Manitoba es progresista y se está desarrollando rápidamente en las arenas económica, educativa y cultural».[24]

Los medios de comunicación modernos fueron importantes también para el atractivo de lo evangélico en Pensilvania. Allí la radiodifusión permitió que los menonitas corrientes se responsabilizasen más de su dieta espiritual, ampliaran sus gustos en cuanto a estilo musical y de predicación, pudiendo escucharlo sin salirse de sus congregaciones locales.

Los obispos de la Convención de Lancaster, un cuerpo regional de los menonitas «antiguos», se habían opuesto firmemente a la radio, como fuente de música y entretenimiento seculares. Una disciplina de la Convención que data de 1954, censuró que «la influencia del uso de la radio [...] no conduce a la edificación espiritual del hogar y la iglesia cristianos», y la Convención prohibió que los pastores ordenados tuvieran una radio en sus hogares. La posesión de una radio no descalificaba para ser miembro laico de la iglesia, aunque a los radioyentes no se les podía fiar el cargo de maestro de escuela dominical ni ninguna otra responsabilidad de influencia.[25]

Pero entonces a finales de 1959, Percy Crawford inauguró una emisora de radio cristiana, WDAC, en el centro poblacional de la Convención de Lancaster. «Esto supuso un auténtico dilema para los obispos», recuerda un menonita vinculado estrechamente con dicha radio. La presuposición en contra de la radio había sido su influencia secularizadora, «pero aquí aparecía una radio que emitía himnos y predicación del evangelio», como el programa *Back to the Bible* (Regreso a la Biblia), emitido por una cadena nacional de radios, cuyo protagonista era el menonita Theodore H. Epp y cuyo punto de origen se encontraba en Lincoln, Nebraska. Si bien WDAC era una radio comercial, no emitía publicidad el domingo y sus locutores solían añadir palabras de la Escritura al emitir la identidad de la radio.[26] La



Diane Zimmerman Umble y Ella May Miller graban un episodio de «De corazón a corazón», un programa de radio de producción menonita originado en Virginia y dirigido a amas de casa. Miller fue la locutora principal del programa desde 1958 hasta 1977, después de que Ruth Brunk Stoltzfuss iniciara «De corazón a corazón» en 1950.

radio también contrató varios empleados menonitas, entre ellos John Eby, que acabó dedicando toda una vida como director de programación.

Comprendiendo que los menonitas constituían una proporción importante del mercado potencial de su emisora, y que los líderes menonitas podrían temer razonablemente que si daban su visto bueno a WDAC sus miembros no tardarían en navegar a lo ancho del dial de la radio, la emisora «adquirió y distribuyó miles de aparatos de radio monocanal, que sólo podían sintonizar la señal de 94.5 FM de WDAC». Los menonitas se abalanzaron sobre esos aparatos, que parecían dar respuesta al argumento de los obispos de que la radio sólo podía acarrear el secularismo, y se constituyeron así en una audiencia menonita de singular lealtad, que brindó a la emisora una de las bases de oyentes más grandes de todas las radios cristianas del país.[27]

Algunos obispos siguieron quejándose porque la programación de la emisora incluía predicadores evangélicos dispensacionalistas cuyo mensaje era firmemente rechazado por la Convención de Lancaster. Esas voces iban a tener ahora un canal directo y personal a los hogares de sus miembros. Pero a pesar de la falta de entusiasmo de los obispos, los miembros laicos se mostraron más que dispuestos a sintonizar la emisora, por cuanto esa voz evangélica daba al menonita corriente la

capacidad de ensanchar y profundizar su vida devocional. Esto fue especialmente cierto —aquí y en todo el continente— para amas de casa y familias granjeras, para quienes la radio fue una compañera a diario, y que frecuentemente carecían de otro acceso a una diversidad de recursos devocionales.

El mensaje de lo evangélico como capacitación personal también se hizo aparente entre los que eran nuevos para la familia menonita. En el sur de Texas, donde Yolanda Villareal había conocido y trabajado con la misionera HM Annie Dyck, lo evangélico representó una libertad de las tradiciones religiosas heredadas y antiguas jerarquías comunitarias, así como una oportunidad para que las mujeres convertidas asumieran papeles nuevos. Como Villareal «trabajaba junto a muchos misioneros HM de raza europea, tanto hombres como mujeres», en la evangelización y el desarrollo de iglesias, le pareció evidente que el mensaje personal de espiritualidad evangélica tenía consecuencias sociales. La iglesia «brindó un lugar donde podían reunirse las mujeres para apoyarse unas a otras», por citar al historiador Felipe Hinojosa, que entrevistó a Villareal. «Por ejemplo, las colchas que cosían las mujeres se vendían junto con ropa de segunda mano llegada desde el norte, a precios asequibles para la gente de la comunidad. Esto generó ingresos para la iglesia y aportó recursos a la comunidad», permitiendo que las mujeres de ascendencia mexicana alcanzasen a ser «agentes activas para la creación de comunidad, negociando recursos prácticos para sus familias».[28]

Lo evangélico representó una oportunidad para que las mujeres asumieran papeles nuevos.

La espiritualidad evangélica también inspiró a misioneros menonitas a asumir riesgos personales a favor de compartir con otros un mensaje de gozo y salvación. Mujeres solteras como Anna Buckwalter, que en 1950 se mudó a un apartamento en el barrio de Bronx de la ciudad de Nueva York para anclar la Misión de la Calle Fox, asumieron responsabilidades que seguramente no habrían estado a su alcance en las comunidades rurales de su juventud. Buckwalter organizó el trabajo de cada día para la misión y sentía un hondo afecto por los niños afroamericanos y portorriqueños «que llegaban a su casa para oírla tocar discos y leerles libros».[29]

Más adelante, a finales de los años 60 y principios de los 70, hubo incendios que destruyeron prácticamente todos los edificios en torno a la Calle Fox, incendios provocados muchas veces por los propios caseros que pretendían cobrar el dinero de las aseguradoras, o bien por individuos adictos que pretendían calentarse. Cuando un incendio destruyó una casa a tres puertas de la suya, Buckwalter acogió a los residentes sobrevivientes: un anciano de noventa y ocho años y su nieto de diecinueve. En 1969 el periódico *The New York Times* describió la zona como «una colapso absoluto de servicios, donde el pillaje es frecuente y los incendios están en todas partes». Pero Buckwalter se quedó, observando con singular comedimiento en uno de sus informes misioneros, que «es peligroso vivir aquí». Persistió, creyendo que todo saldría bien en tanto que «mantengamos los ojos puestos en Cristo, en medio de tanta violencia y destrucción».[30]

Reafirmación del anabaptismo

En diciembre de 1943, en una parte muy diferente de la ciudad de Nueva York —el Club de Profesores Varones de la Universidad de Columbia, en el lado oeste de Manhattan— Harold S. Bender presidió la reunión anual de la American *Society of Church History* (Sociedad Americana de Historia de la Iglesia). Bender, que era decano académico y profesor de Historia de la Iglesia en Goshen College, en Indiana, había sido votado presidente de la Sociedad por sus muy respetables colegas académicos no menonitas. Durante varias décadas Bender había estado al frente de la investigación sobre los orígenes anabaptistas en el siglo XVI y especialmente, los Hermanos Suizos en Zúrich y sus alrededores. Había publicado numerosos artículos, había impulsado a estudiantes menonitas a la investigación anabaptista, había interactuado con eruditos como el profesor Roland Bainton, de la Universidad de Yale y el emigrado judeocristiano austríaco Robert Friedmann.[31]

En la reunión anual de 1943 de la Sociedad de Historia de la Iglesia, Bender pronunció la conferencia presidencial con el título de «La visión anabaptista». La conferencia destilaba veinte años de investigación de Bender. Por una parte, argumentaba en contra de la idea de que los anabaptistas fueran un elemento marginal de renegados de la Reforma Protestante. Al contrario, el anabaptismo fue «la culminación de la Reforma, el cumplimiento de la visión original de [Martín]



Elizabeth Horsch Bender y Harold S. Bender embarcados de camino a Europa en 1920, para proseguir sus investigaciones. El trabajo de Harold ayudó a renovar el interés en el anabaptismo entre los menonitas norteamericanos. Elizabeth, también una erudita reconocida, escribió sobre temas menonitas en la literatura, entre otras cuestiones.

Lutero y [Ulrico] Zuinglio, y por consiguiente es coherente con un protestantismo evangélico que procura recrear, sin transigencias, la iglesia del Nuevo Testamento».

Pero el carácter respetable del anabaptismo no era el único interés que movía a Bender. También presentó, en tres puntos, una interpretación de la teología anabaptista cuyos destinatarios eran sus correligionarios menonitas, más que los académicos reunidos en la Universidad de Columbia. Primero, Bender enfatizó una idea del cristianismo como discipulado, «un concepto que significaba la transformación del estilo de vida entero del creyente individual y de la sociedad, de tal suerte que se rigiese por la enseñanza y el ejemplo de Cristo». El segundo punto tocaba en la naturaleza de la iglesia y su «membresía voluntaria basada en la conversión verdadera, que incluía el compromiso a una vida de santidad».

Por último, Bender enfatizó una ética de amor e indefensión voluntaria, aplicable «a todas las relaciones humanas». Los anabaptistas, informó Bender a sus oyentes, creían «que Jesús pretendía que el Reino de Dios se asentase en medio de la tierra, aquí y ahora, y esto mismo es lo que ellos se propusieron hacer. No nos vamos a creer —dijeron— que el Sermón del Monte ni ninguna otra visión Suya sea

«La visión anabaptista» constituyó un hito importante en la vida espiritual de los menonitas.

solamente una visión celestial cuyo solo propósito es mantener en tensión a sus seguidores hasta el último gran día, sino que hemos de poner en práctica lo que Él enseñó, creyendo que allí donde Él anduvo, nosotros podemos por Su gracia seguir Sus pasos».[32]

Habiendo presentado esta conferencia, Bender se marchó a toda prisa de Nueva York y en cuestión de horas se presentó en Chicago, para asistir a una reunión de la junta directiva del Comité Central Menonita, que había de tratar cuestiones tocantes a la objeción de conciencia durante la guerra. El caso es que Bender parece haberse sentido mucho más cómodo en la sala de juntas de MCC que entre los ilustres eruditos de la Sociedad de Historia de la Iglesia; y su ensayo histórico constituyó un manifiesto de teología contemporánea.

En los años siguientes, los historiadores habían de discrepar con algunos aspectos de la tesis de Bender. Además ya en 1943 el auge de interés en el anabaptismo del siglo XVI era mucho más que solamente Harold Bender, para incluir eruditos como Cornelius Krahn de Bethel College, en Kansas. Sin embargo el término «La visión anabaptista» y por lo menos grosso modo, ese tríptico de discipulado, comunidad y paz, constituyó un hito importante en la vida espiritual de los menonitas. El neoanabautismo trazó la senda de un peregrinaje espiritual que emocionaría y estimularía a un gran número de menonitas norteamericanos.

Al contrario de los menonitas progresistas de principios del siglo XX, la forma neoanabautista de abordar la fe no daba por sentado que los valores menonitas fueran consonantes con las normas de la sociedad en derredor, sino que esperaba que los menonitas mantuvieran cierta tensión con el mundo del individualismo, un cristianismo mayoritario y un nacionalismo militarista. Sin embargo la visión anabaptista no situaba estas tensiones con la sociedad en los mismos puntos donde lo había hecho el fundamentalismo. Al empezar desde historias del siglo XVI, la visión anabaptista hacía a un lado muchos de los temas polémicos de las décadas de 1910 y 1920. O al menos, esos temas no constituyeron el punto de partida.

Como forma de espiritualidad, el neoanabautismo era activista, insatisfecho con las definiciones de la iglesia sentadas por la tradición entre los menonitas y ámish de orden antiguo. Pero el neoanabautismo también difería en formas notables de la espiritualidad evangélica. Bender mismo se sintió próximo a los evangélicos, en particular los más dialogantes que se encontraban en el Seminario Teológico de Fuller.[33] Sin embargo Bender había tenido claro que para los anabaptistas, «el epicentro de la vida cristiana no era tanto la experiencia interior de la gracia de Dios, como lo había sido para Lutero, como la aplicación exterior de esa gracia a toda conducta humana».[34] Esta afirmación venía a sugerir que una relación personal y gozosa con Jesús —tan estrechamente relacionada con el avivamiento evangélico y las misiones durante aquellos años— no era de por sí sola suficiente.

El neoanabautismo cautivó la imaginación de una proporción importante del mundo menonita norteamericano. El líder HM canadiense John A. Toews escribió en su tesis de bachillerato de 1950, sobre «La concepción anabaptista de la iglesia»; y sus tesis de máster y doctorado también exploraron temas teológicos del siglo XVI, en relación con su incidencia en el siglo XX. Los estudiantes de *Mennonite Brethren College* (Escuela Universitaria de Hermanos Menonitas), fundada en Winnipeg en 1944, «aprendieron a estimar el anabaptismo» con Frank C. Peters, que «predicaba y daba conferencias frecuentes sobre temas relacionados con el anabaptismo». La revista en lengua inglesa *Canadian Mennonite*, fundada en 1953, «adoptó un lenguaje cada vez más propio de la Visión anabaptista», para expresar una espiritualidad menonita en términos ingleses.[35]

Es posible que no hubiera ningún otro lugar donde el efecto de reafirmar el anabaptismo como norte espiritual tuvo un efecto tan dramático como en *Pacific Bible College* (Escuela Universitaria Bíblica del Pacífico), la escuela de HM en Fresno, California. Fundada en 1944 como Instituto Bíblico del Pacífico, la escuela había sido un bastión del fundamentalismo y hasta del dispensacionalismo entre los HM. En 1960, sin embargo, Arthur J. Wiebe asumió la presidencia y empezó a reclutar profesores comprometidos con el neoanabautismo. Su

John Howard Yoder sostuvo que Jesús fue «un modelo de acción política radical».

«determinación por dotar a la escuela universitaria flamante un cariz anabaptista» incluyó establecer una biblioteca histórica menonita en el campus y poner a los diversos edificios de la escuela nombres como «Sattler, Marpeck, Witmarsum y Strasbourg, antes desconocidos en el léxico religioso de los HM». Para 1964 J. B. Toews, el nuevo presidente del Seminario Bíblico de Hermanos Menonitas, que compartía el mismo campus en Fresno, declaraba que «el Seminario se adhiere a la visión anabaptista de la iglesia» y poco después el decano del seminario, A. J. Klassen, que había estudiado con Bender, hizo obligatoria una asignatura sobre la teología anabaptista.[36]

Una generación en alza de menonitas, estudiando en Fresno y otros lugares, se encontró con las expresiones mucho más sofisticadas de teología anabaptista en los escritos de John Howard Yoder, un teólogo de la ética que enseñaba en *Associated Mennonite Biblical Seminaries* y a la postre, en la Universidad de Notre Dame. El más difundido fue el libro de Yoder de 1972, *The Politics of Jesus* (en español, 1985: *Jesús y la realidad política*), donde Yoder sostenía que la vida de Jesús era «un modelo de acción política radical» para involucrarse en los asuntos de la sociedad. Pero, como lo explica Yoder, «la ética social» de Jesús se niega a «hacerse con el control de la historia por medios violentos», y al contrario que los reformadores mayoritarios del siglo XVI —ni qué hablar del ala conservadora del protestantismo norteamericano, abanderada del «por Dios y por la patria»— la iglesia según Yoder debía transformar la cultura entera al atreverse a «ser iglesia», con los instrumentos del servicio, el perdón y el «amor divino».[37] Muy leído en el mundo cristiano en general, la obra de Yoder hizo reconocible y frecuentemente hasta respetado, el anabautismo como categoría teológica. Por aquella misma época, el historiador canadiense Walter Klaassen publicó *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant*, un libro que presentaba el anabautismo como una alternativa seria a las tradiciones cristianas mayoritarias.[38]

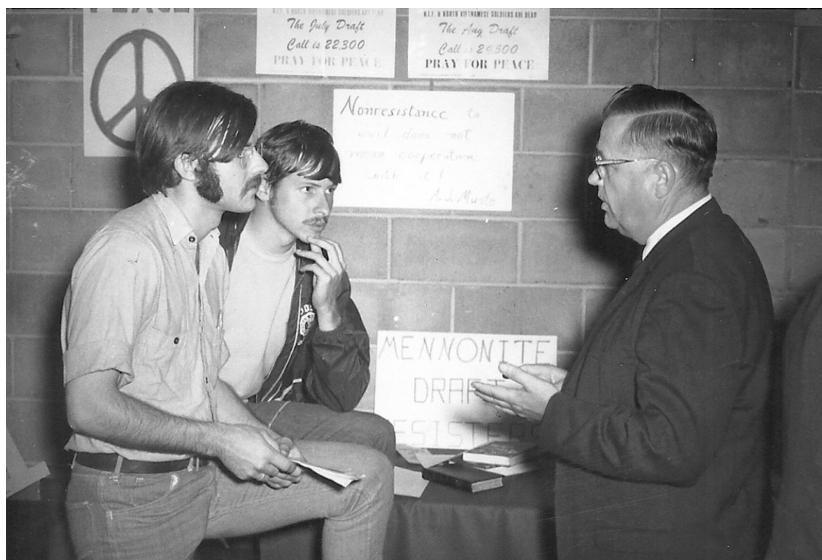
Por mucho impacto que hiciera la teología anabautista en el mundo académico, el neoanabautismo resultó atractivo para los menonitas particulares principalmente porque, como así también lo evangélico, ofrecía una espiritualidad atractiva: una forma de entender la voluntad de Dios y expresar la fe en formas de cada día. Como los evangélicos contemporáneos, el neoanabautismo brindaba una crítica clara de la

etnicidad menonita. Para los neoanabautistas, presumir de un linaje de familia era un sucedáneo insípido del discipulado arduo, y los emplazamientos étnicos menonitas parecían lugares donde ponerse a resguardo del mundo en lugar de puntos de impacto. John Howard Yoder mismo había comparado «La visión anabaptista y la realidad menonita», para menoscabo de ésta. En lugar de la síntesis medieval de iglesia y Estado —conocida como *Corpus Christianum*— Yoder sostenía que el menonitismo tradicional había producido comunidades endogámicas que bien podían conocerse como «corpúsculos cristianos» y por consiguiente no eran «como los anabaptistas».[39]

En 1978 el estudiante canadiense Travis Kroeker, que se había criado en la *Evangelical Mennonite Church*, discurrió sobre «el apelativo "menonita"». Para Kroeker, «la definición concluyente de lo que significa ser menonita» consistía en alinearse teológicamente con «los anabaptistas del siglo XVI» que habían representado «un estilo de vida profético» que no podía esconderse dentro del quietismo de enclaves étnicos. Al contrario, Kroeker reinterpretó el menonitismo como una fe que «intenta bregar con las desigualdades, injusticias y males de nuestro mundo».[40]

Como venía a sugerir Kroeker, el neoanabautismo ofrecía una espiritualidad «profética», una que parecía especialmente relevante durante las tensiones de las décadas de 1960 y 70 sobre derechos civiles y una guerra estadounidense cada vez más extensa en Vietnam. Arnold W. Cressman, natural de Ontario, resumió así el impulso a involucrarse en la sociedad: «Pregúntele a cualquiera en su congregación qué es lo que significa la paz. Pregúntese usted. Lo más probable es que obtenga una cadena de respuestas con un "no": no involucrarse, no participar, no defenderse. [...] Tenemos que conseguir para nuestros vocabularios y meternos en la sangre una palabra para la paz que derriba murallas e impulsa a la acción».[41]

En 1962 el líder menonita de derechos civiles afroamericano Vincent Harding, invocó «nuestros antepasados anabaptistas perseguidos» cuando apeló a los menonitas blancos a un activismo en pro de la justicia racial. Los anabaptistas también, recordó a sus oyentes, habían sido «una minoría, siempre en peligro de perder la vida, siempre amenazados con la destrucción sorpresiva de su propiedad».[42] En 1969 en la convención denominacional de los menonitas «antiguos» en



Tim Beachy y Jon Lind, dos de los jóvenes que pidieron a los delegados de la convención bienal de los menonitas «antiguos» que apoyasen la resistencia contra el servicio militar obligatorio, hablan con Sam Janzen, uno de los participantes de la convención, en su estand de Resistentes contra el Servicio Militar, en Turner, Oregón, 1969.

Turner, Oregón, un grupo de adultos jóvenes pidieron a los delegados un apoyo de la iglesia para la resistencia contra el servicio militar, resistencia que tomaba la forma de negarse a cooperar con los comités locales de servicio militar obligatorio. Los comentarios de diversos delegados a favor de la medida apelaron al siglo XVI: «Nuestra tradición anabautista se basó muy sólidamente en tomarse seriamente los mandamientos de Jesucristo y un discipulado radical», afirmó el pastor Don Blosser. Aplacar al Estado «no es lo que Conrado Grebel y sus compañeros se propusieron hacer», mientras que apoyar a los resistentes contra el servicio militar «indicaría claramente que creemos que Jesús es Señor para nosotros hoy tan claramente como fue Señor para los que dieron inicio a nuestra iglesia».[43] Y una década más tarde, cuando estudiantes de los HM en Fresno Pacific College organizaron la Operación Buen Samaritano para apadrinar a refugiados que huían de la violencia en el Sudeste Asiático, uno de ellos lo explicó como una oportunidad para «ejercitar mi musculatura anabautista».[44]

Expresar el orden antiguo

El gozo personal de los evangélicos y la musculatura activista neoanabautista no fueron las únicas realidades espirituales en juego entre los menonitas norteamericanos, aunque tal vez fueran las más elocuentes. Un sector importante —y siempre creciendo silenciosamente— de la familia menonita se encontraba en comunidades concienzudamente de orden antiguo, donde se incluyen los menonitas de orden antiguo, los menonitas de Vieja Colonia, los menonitas Reinland, los ámish de orden antiguo, y los grupos tradicionalistas Sommerfelder, Chortitzer, y Bergthaler de Saskatchewan. Estas iglesias también gozaron de su vitalidad espiritual, aunque en este caso una que enfatizaba la humildad y la negación del yo, y era infrecuente que se expresase en palabras.

Un orden antiguo identificable había emergido entre los menonitas y ámish norteamericanos a mediados del siglo XIX (capítulo 2), cuando algunas iglesias se habían resistido a la novedad e innovación de las escuelas dominicales, una burocracia denominacional y los avivamientos en lengua inglesa, a favor de modelos más tradicionales de vida eclesial. Con la llegada de los teléfonos y automóviles a principios del siglo XX, las iglesias de orden antiguo se distanciaron más todavía al restringir el empleo ni la posesión, por parte de sus miembros, de las muchas tecnologías del hogar y de consumismo que prometían potenciar al individuo y aumentar su autonomía personal.



Un padre e hijo de orden antiguo donde una subasta de caballos en el norte de Indiana. La manera de entender la fidelidad cristiana propia del orden antiguo, estima muy principalmente la devoción a la familia.

Desde luego, esa ala conservadora del mundo menonita fue dinámica y durante la primera mitad del siglo XX emergieron expresiones nuevas de menonitas y ámish aferrados a lo tradicional, procurando muchas

veces hallar un equilibrio entre la religiosidad evangélica y unos límites comunitarios claros. Después de 1927, por ejemplo, una red suelta de los conocidos como *Beachy Amish Mennonites* (así llamados por un líder temprano, Moses Beachy) permitió que los miembros poseyeran coches y poco a poco empezaron a adoptar la predicación en inglés. Durante los años 50, los miembros de estos «ámish Beachy», que seguían reconocibles por su atavío distintivo plain, «sencillo», empezaron a emprender la evangelización personal con palabras, en Norteamérica y en el extranjero, sosteniendo misioneros mediante *Amish Mennonite Aid* (Socorro Menonita Ámish), que se organizó en 1955.

Así también los menonitas Holdeman —conocidos formalmente como *Church of God in Christ Mennonite* (Iglesia de Dios en Cristo Menonita)— combinaron una adherencia estricta al atavío «sencillo» y restricciones sobre los medios de comunicación masiva, con una religiosidad de avivamientos y obra misionera vigorosa. Tampoco es que los grupos que se quedaron decididamente con el orden antiguo fueran enteramente uniformes en su manera de entender lo que venía a suponer su separación del mundo. Las decisiones muy variadas sobre cómo expresar la fe en la vida diaria dieron como resultado una importante gama de elecciones sobre si aceptar neumáticos para las ruedas de la maquinaria agrícola, si permitir vestir ropa prefabricada adquirida en una tienda, o si permitir calefacción central en las casas... La consecuencia práctica de esta última decisión era si los miembros de la familia iban a dispersarse por toda la casa en lugar de quedarse juntos en torno a la chimenea o la cocina de leña. Hubo menonitas de Vieja Colonia que conducían camionetas y ámish de «orden nuevo» que experimentaron con la escuela dominical, así como menonitas «Stauffer» y ámish «Swartzentruber» que resistieron todas estas cosas.

A pesar de la diversidad de los detalles de sus vidas diarias, los miembros de orden antiguo expresaban una espiritualidad sorprendentemente parecida. Y como los evangélicos y los neoanabautistas, esa médula teológica guío su deambular espiritual por el mundo moderno. La espiritualidad de orden antiguo fue, antes que nada, una forma comunitaria de entender la fe, donde se entendía que Dios trabaja por medio de la iglesia y donde se veía la disciplina del grupo como algo que fortalece, en lugar de estorbar, la relación del individuo con Dios. Los de fuera podían ver la *Ordnung* —la disciplina y sabiduría colectiva

de la iglesia— como «poco práctica», «desfasada», «atadura» o «una ley de los hombres» —reconocía un autor de orden antiguo—. Pero «es solamente la persona que ha aprendido a amar y a vivir una *Ordnung* de iglesia que se respeta, que pueda reconocer sus virtudes. Proporciona libertad de corazón, paz mental y una conciencia tranquila. La persona dentro de la iglesia tiene en realidad más libertad, más holgura y más privilegio que los que están atados al [mundo] exterior». La disciplina «genera paz, amor, contentamiento, igualdad y unidad».[45]

Un diácono Kleine Gemeinde cuyos padres habían emigrado a México en los años 40 asentía a esto. En 1973 conforme Jacob Kornelsen rememoró aquella decisión, sabía que los menonitas progresistas tal vez no comprendieran por qué sus padres se habían marchado «justo cuando las cosas en Canadá empezaron a ser más fáciles y el mundo empezó [...] a ofrecer muchas [...] oportunidades». Pero Kornelsen estaba agradecido de que sus progenitores habían «emprendido el viaje difícil» para conservar una vida disciplinada. «Nuestros [...] padres, que a la sazón asistían a la escuela allí, recuerdan cómo les habían obligado a ensayar de todo corazón, aprender y cantar el «Oh Canadá» y el «Dios salve a la reina», que eran «cánticos patrióticos terrenales donde estaban pronunciando con soltura [...] que deseaban entregar la vida por otros en una guerra».[46]

La fe de orden antiguo también se valoraba por la atención que prestaba al entramado familiar, al contrario de los evangélicos y el neoanabautismo que tendían a ver la vinculación étnica como un problema a solucionar. «Puede que una de las principales enseñanzas espirituales» que recibimos de nuestros padres y abuelos, determinó Samuel Stoltzfus, un granjero ámish de orden antiguo que cultivaba rábanos picantes cerca de Gordonville, Pensilvania, era cómo esas generaciones «habían cuidado a sus mayores en la ancianidad». Sus abuelos habían «brindado alojamiento para sus dos bisabuelas en su casa y las cuidaron fielmente hasta que fallecieron en 1942 y 1946 con la edad de 93 y 102 años». Después «observamos cómo Papá cuidó de nuestros abuelos, haciendo una limpieza general de su casa dos veces al año,

Donde otros no veían más que tradición vacía, los que seguían el orden antiguo veían la fidelidad hecha cuerpo.

atendiendo a sus huertas, haciéndose cargo de buena parte de su costura, preparando su propiedad para subasta, reparando mobiliario cuando se rompía —o lo que hiciera falta— y leyéndoles la Biblia los domingos».[47] Todo esto era actividad espiritual de valor inmenso.

Desde luego, este compromiso con los ancianos era un corolario del interés de orden antiguo en conservar una fidelidad espiritual respecto al pasado. Donde otros no veían más que tradiciones vacías o acusaban la carencia de explicaciones de la fe con multitud de palabras, los que seguían el orden antiguo observaban una fe hecha cuerpo. Los ancianos «no solamente nos contaron acciones, nos las demostraron», explicaba Stoltzfus. «Puedo recordar muy bien cómo Mamá preparaba una comida abundante para los sin techo que llegaban a pie hasta nuestra casa. Muchas veces vi a Papá salir con brío a ayudar a levantar un granero, o enganchar su tiro de caballos para salir a arar el campo de un vecino enfermo. Papá solía dar generosamente para las cuadrillas de bomberos voluntarios, para las campañas de MCC para recaudar fondos, etc. También observamos cómo Papá preparaba su dinero de limosnas antes de ir a la reunión de Comunión y cómo nos instruía dar limosnas cuando fuéramos a la Comunión».[48]

Y siempre había ocasiones intergeneracionales para cantar y orar. «Empezar el día con uno de aquellos preciosos himnos en alemán aporta algo a la familia entera —escribió una madre en *Family Life*, una revista de orden antiguo publicada en Aylmer, Ontario— y los vínculos de la familia se fortalecen mientras cantamos». Al oír a su pequeño de tres años cantar «con tanto fervor» a pesar de que «no puede entender del todo el significado», ella sabía que «es suficiente para él saber que está cantando acerca de Jesús». La abuela había enseñado «este himno a nuestro hijo mayor» y «va de boca en boca a todos nuestros bebés, en cuanto son capaces de aprender a balbucear las palabras».[49]

Los rituales devocionales dejaban impresiones profundas. «Siempre había oración, desde la más tierna infancia», recordaba un abuelo acerca de su niñez en los años 50. «Nuestros padres nos enseñaron a poner la manos bajo la mesa y orar en silencia a la mesa seis veces al día, antes y después de comer cada vez. Luego había la oración vespertina. Papá solía leer a la familia entera justo antes de acostarnos» de un libro de oraciones en alemán. «Nos invadía una sensación de seguridad



Unos ámish ascienden los escalones al Tribunal Supremo de EEUU en 1972, cuando el tribunal deliberó sobre las objeciones de orden antiguo contra la educación secundaria obligatoria, en el caso Wisconsin v. Yoder.

en el corazón, al subir a la primera planta para acostarnos. Sentíamos que estábamos protegidos para toda la noche».[50]

Practicar esa clase de espiritualidad en Norteamérica, donde las normas de la cultura están empapadas de individualismo y un consumismo frenético, no era cosa fácil. A muchos menonitas de Vieja Colonia, Sommerfelder y otras tradiciones de etnia neerlandesa y alemana del norte, la sociedad alrededor les pareció tan enemiga de los valores de orden antiguo, que «la migración y la diáspora» acabaron por ser la experiencia medular y determinante para conservar su testimonio contra la depravación mundanal.

Durante los años 30, algunas familias menonitas de Vieja Colonia, «alarmadas por lo que entendían que era una mundanalidad creciente a su alrededor» en Saskatchewan, procuraron una existencia más aislada en el Valle del río Peace del norte de Alberta, y desde allí algunas se mudaron a Columbia Británica.[51] En los años 20 y después otra vez en 1948, hubo comunidades enteras que abandonaron Canadá para empezar hogares nuevos en México y Paraguay. A la postre esas colonias mexicanas generaron asentamientos en Belice, Bolivia y Argentina, conforme órdenes antiguos de ascendencia

neerlandesa y alemana del norte se fueron trasladando «a los confines nebulosos de la tierra» para «caminar junto a Cristo en sencillez y paz».[52]

Los menonitas de orden antiguo y ámish de orden antiguo conocidos como «suizos» prefirieron quedarse en Canadá y Estados Unidos pero resistir las presiones legales para hacer que sus comunidades se acomodaran a las costumbres de la población mayoritaria. Los enfrentamientos más sonados fueron unos conflictos durante las décadas de 1950 y 60, cuando las autoridades que regían las escuelas públicas intentaron obligar a los hijos de familias de orden antiguo a asistir a los institutos secundarios, con igual empeño que el que impulsaba a los padres a proteger a sus hijos de «un medioambiente mundanal» donde «durante seis horas al día, cinco días a la semana y casi todo el año, serían instruidos por hombres y mujeres que no comparten nuestra fe».[53] Hubo docenas de padres que prefirieron ir a la cárcel antes que someterse a las leyes de escolarización obligatoria, hasta que en 1972 el Tribunal Supremo de EEUU dio la razón a los órdenes antiguos, para concederles el derecho a concluir la escolarización formal al cabo del año octavo. En un espíritu de resignación y humildad, los padres de orden antiguo habían aceptado mansamente la cárcel; sin embargo hubo activistas tanto académicos como religiosos, encabezados por un clérigo luterano y con el apoyo de personas en MCC de convicción neoanabautista, que demandaron al gobierno.

Para finales del siglo XX, los académicos y activistas ya no eran las únicas personas que se fijaban cómo las comunidades de orden antiguo conseguían mantenerse firmes contra la marea de modernidad. En medio de toda esa atención que desde luego ellos no buscaban, algunos pocos atisbaron el propósito de fondo: «Los menonitas y ámish no migraron a América para difundir el evangelio», observó el autor menonita de orden antiguo Isaac R. Horst, de Mount Forest, Ontario. «Sin embargo cuando los turistas acuden en manadas a las regiones ámish y menonitas para ver el fenómeno [de la vida de orden antiguo], se ven expuestos a una fe y una doctrina que «no volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero» (Isaías 55,11)».[54]

Un observador evangélico seguramente consideraría que esta forma de entender la misión que expresó Horst era tristemente pobre, mientras que un neoanabautista seguramente la consideraría demasia-

do quietista. En cuanto a los de orden antiguo, sin embargo, reconocerían en esa afirmación una espiritualidad que se observa como humildad personal y un sentido profundo de la divina Providencia.

Conclusión

Los menonitas del siglo XX estaban interesados en sus familias, empresas y sociedad. Pero eran un pueblo hondamente espiritual y veían sus oportunidades, elecciones y cambios por la lente de la fe. Conforme fueron evolucionando a principios del siglo sus antiguas formas de entender espiritualmente el mundo en derredor, especialmente con el abandono del alemán a favor del inglés en su vocabulario religioso y con el aumento de la interacción de los menonitas con su entorno protestante y con los medios de comunicación, los menonitas emprendieron teologías nuevas y definiciones nuevas de lo que supone la fidelidad cristiana. Es cierto que unos pocos menonitas escogieron el secularismo y algunos se afiliaron a otras denominaciones, pero muchos expresaron su espiritualidad menonita adoptando lo evangélico, el neoanabautismo, la vía del orden antiguo, o alguna combinación de estos tres.

Lo evangélico prometía una religiosidad personal, aunque también podía suplementar y reavivar la vida menonita con formas nuevas. Lo evangélico puso en cuestión las fronteras étnicas menonitas, estimuló a alcanzar a personas de otros trasfondos, y permitió a muchos menonitas asumir una mayor responsabilidad por su vida devocional.

El neoanabautismo brindó una espiritualidad de discipulado y comunidad que se situó en una tensión consciente con las normas políticas dominantes y arraigó su identidad espiritual en la narrativa de siglos de antepasados sufrientes, cuyo testimonio reclamaba acción a favor de los oprimidos de hoy.

Con formas muy diferentes, la espiritualidad de orden antiguo también se mantuvo firme contra la tendencia de los tiempos, al buscar la voluntad de Dios mediante una sumisión callada y —frecuentemente— mediante un exilio voluntario. Las sensibilidades de orden antiguo no encajaban con las estrategias modernas para la misión que enfatizaban el testimonio verbal, la adaptación cultural del mensaje y la conversión individual. Pero aquí también los órdenes antiguos se quedaron en la minoría, por cuanto la mayoría de los menonitas norteamericanos en el siglo XX empezaron a ver su llama-

miento como uno que los impulsaba a adoptar programas activos para la misión, el servicio y la paz. Como veremos en el próximo capítulo, ese peregrinaje espiritual acabaría siendo transformador en formas inesperadas.

CAPÍTULO 7

TRANSFORMADOS POR LA MISIÓN Y LA PAZ

En el verano de 1943, *mientras miles de tropas canadienses participaban en la invasión sangrienta de Sicilia, Herbert J. Brandt, un joven de los Hermanos Menonitas de Winkler, Manitoba, fue llamado a filas. Como objetor de conciencia cristiano, Brandt se comprometió con el Servicio Alternativo civil en lugar de incorporarse a las Fuerzas Armadas. Se reunió con un funcionario «muy amable» que «me informó que [...] podía integrarme a un campamento de guardabosques, una mina o un hospital psiquiátrico. Con un poco de papeleo sencillo fui asignado al Hospital Brandon Mental [en Manitoba] y se me informó cuando debía presentarme. La entrevista y designación sólo llevó unos pocos minutos». Por sencillo que fuese el proceso de designación, Brandt no tardó en descubrir que «Desde luego yo no estaba preparado para lo que me encontraría». Años más tarde recordaba detalladamente su primer día en Brandon: «El hombre que me supervisaba utilizó una llave enorme para abrir la puerta, que volvió a cerrar detrás de mí. Así empezó una fase totalmente nueva de mi vida. Yo era un auxiliar metido repentinamente en un mundo de hombres con enfermedad mental [...] Aquí había un pabellón de unos 150 hombres confinados a un espacio relativamente estrecho [...] Si bien era de día, el pabellón contaba con escasa iluminación. El olor era muy fuerte [...] Pero sabía que estaba aquí para quedarme, por mucho que tuviera una llave con la que podía abrir la puerta y marcharme». Los siguientes tres años, Brandt experimentó interacciones importantes con pacientes, pero también turnos nocturnos de aburrimiento insoportable. Tuvo que enfrentarse a dudas difíciles sobre el uso de fuerza violenta para controlar a pacientes. Recibió formación sobre enfermería psiquiátrica. La experiencia, opinó, «me ayudó a madurar en muchos sentidos y me equipó para la vida y para el*

servicio en los años siguientes. Con el paso de los años mi comprensión y convicción sobre la posición pacifista se ha fortalecido».[1]

En tanto que mujer, **Elsie C. Bechtel**, *de Canton, Ohio, no estaba sometida al servicio militar obligatorio. Sin embargo en un contexto de movilización nacional durante la 2ª Guerra Mundial, consideró que al ser una maestra de los Hermanos en Cristo con 32 años de edad, debía poner en práctica sus convicciones pacifistas en un mundo sufriente. En 1945, mientras esperaba partir para unirse a una unidad de ayuda humanitaria del Comité Central Menonita (MCC) en Francia, escribió: «Curar el odio con el amor puede parecer una labor glacial, pero podemos derramar amor con tanto derroche como el geranio derrama color y claridad, por cuanto nuestro Dios es un Dios de amor y su abasto es ilimitado». Elsie encabezó un hogar para niños refugiados en Lacercantière, Francia. Su diario informa que se dedicaba a «desembalar y distribuir ropa de ayuda humanitaria; coser y planchar; buscar, recuperar y salir a la compra de alimentos; hacer limpieza; bañar niños pequeños y cuidar a los enfermos; preparar programas y representaciones teatrales que los niños hacían para la gente del pueblo; encender chimeneas y partir leña; comprar víveres; escribir informes; supervisar el personal y los proyectos de construcción y el uso de vehículos; reuniones con funcionarios de gobierno; escribir materiales de promoción para MCC; enseñar en reuniones religiosas; correspondencia con gestores; asistir a reuniones de la unidad de MCC; tratar con personas del pueblo enfadadas por alguna travesura de los niños; y por último pero no menos importante, el tira y afloja constante con los compañeros en el trabajo, tanto americanos como franceses». Su diario también toma nota de cómo sus años en una Europa destrozada por la guerra cambió su manera de entender la vida, así como su compromiso con su iglesia donde se había criado: «Me parece tan estúpido que la iglesia [en Ohio] esté peleando acerca de si vestir corbatas y si los gorros de las mujeres deben atarse con un cordón, cuando hay cosas tanto más reales en qué ocuparse». Al cabo de su regreso volvió a ejercer de maestra de escuela y participó activamente en la Iglesia Valley Chapel de Hermanos en Cristo. En 1974 decía: «Todavía recuerdo el sentimiento de gratitud espiritual que sentí por pertenecer a un grupo cristiano que estimula con ahínco el servicio social».*[2]

Vidas de servicio

En el transcurso de las décadas de mediados del siglo XX, los menonitas norteamericanos acabaron siendo transformados gracias a la misión y el servicio.[3] El proceso había empezado cincuenta años antes, conforme fue emergiendo en distintos sectores de la iglesia un interés en las misiones extranjeras, mientras que organizaciones femeniles de ayuda humanitaria confeccionaban kilómetros enteros de vendajes para clínicas de lepra y para heridos de guerra. Tras la 1ª Guerra Mundial, los menonitas contribuyeron a esfuerzos de ayuda humanitaria del American Friends Service Committee (Comité de Servicio de los Amigos [Cuáqueros] Americanos), y comisionaron un pequeño número de cooperantes propios enviados a Siria y a la Unión Soviética. En este último caso, se encauzó mediante el nuevo (1920) MCC, una organización que no tardaría en ser una fuerza institucional importante en la vida menonita. Después, a mediados del siglo XX, la misión menonita norteamericana proliferó tanto en el país como en el extranjero con cientos de «puntos de avanzada misionera» en Canadá y Estados Unidos y docenas de «campos de misión» nuevos por todo el mundo.

Entre tanto, el compromiso de los menonitas con el evangelio de la paz también hizo que resultasen críticas las décadas de 1940-70 para la interacción intercultural e internacional. Por generaciones los menonitas de Norteamérica habían buscado la exención del servicio militar como expresión de sus convicciones cristianas de paz. Pero después de 1940 los menonitas y Hermanos en Cristo aceptaron el servicio civil sustitutorio como su deber en tiempo de guerra.

Si la misión había involucrado una minoría destacada de los miembros de la iglesia, la naturaleza masiva del servicio militar obligatorio, que persistió en Estados Unidos hasta 1972, significó que el servicio humanitario acabaría siendo una experiencia que tocó directamente a la mayoría de las familia y congregaciones, conforme miles de jóvenes —en algunos casos mujeres— fueron impulsados a entornos novedosos lejos de casa, en lugares que pocos habrían escogido pero que a muchos les cambió la vida. Paradójicamente, el distanciamiento del sentimiento patriótico popular durante la 2ª Guerra Mundial y la Guerra Fría posterior, dio vida a formas nuevas de interacción y

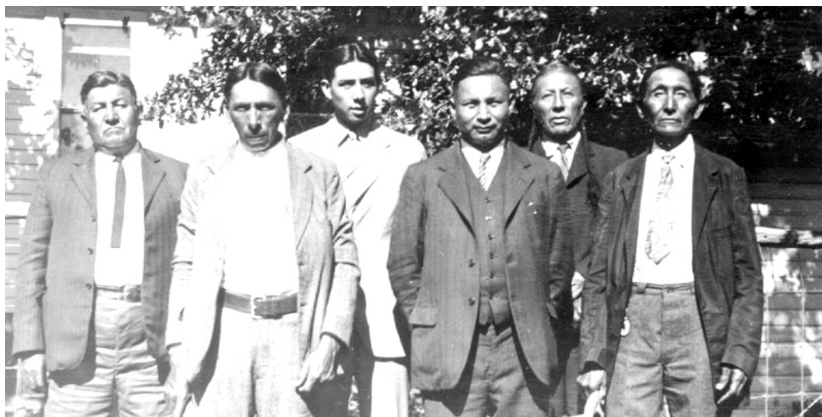
empujó a los menonitas por una senda que los llevó desde el quietismo de la indefensión voluntaria, a esfuerzos en pro de la justicia social.

Misión «extranjera» sin salir del país

Para los menonitas del siglo XIX, la misión significó normalmente apoyar a algún predicador itinerante (*Reiseprediger*) para que visitase familias menonitas esparcidas y carentes de cultos organizados, y así proveer instrucción bautismal para sus hijos. Un ministerio transcultural, con el fin de ganar convertidos entre los que no fueran feligreses o entre aquellos que no fueran protestantes, emergió entre los menonitas en las últimas décadas del siglo XIX, inspirado en gran medida por los escritos y ejemplos de los evangélicos norteamericanos y europeos. Acomodándose a la opinión popular de la época entre los cristianos de raza europea, las primeras agencias misioneras designaron la interacción con los pobladores autóctonos originales de América y con gentes afroamericanas, como misión «extranjera» porque para ellos las fronteras de raza se asemejaban a las fronteras políticas. Los primeros encuentros interculturales sucedieron en Estados Unidos, anticipándose a los que siguieron en Canadá.

En 1880 Samuel y Susanna (Hirschler) Haury, menonitas de Convención General, empezaron la obra misionera en el «Territorio Indio», que posteriormente se conocería como Oklahoma. Samuel había asistido a la Escuela de Formación Misionera en Barmen, Alemania, y conocía la misionología puntera de la época. Esa formación le preparó también para actuar en calidad de agente del gobierno en la Reserva y promover las políticas de asimilación vinculadas a la educación. En cualquier caso, la escuela para los niños del pueblo arapajó que fundaron los Haury con apoyo de los menonitas CG, fue la primera misión organizada entre los grupos menonitas norteamericanos.

En 1892, cuando el gobierno de EEUU abrió Oklahoma para la colonización de los blancos, los cheyennes y arapajós se vieron reducidos a parcelas unifamiliares. John Peak Hart (Corzo de Cima), uno de los Caciques Principales de los Cheyenne del Sur, junto con su esposa Tallo de Maíz, «escogieron una parcela ocho kilómetros al norte de Hammon», próxima a la misión menonita. Aunque Hart fue durante gran parte de su vida un líder en la Native American Church (Iglesia de Americanos Autóctonos, desestimada por muchos misioneros como



Líderes de los Cheyennes del Sur reunidos en Clinton, Oklahoma, en los años 1930. Desde la izda., Willie Meeks, Robert Hamilton, Albert Hamilton, Homer Hart, Kaes y Harvey Whiteshield.

«una religión de peyote») su hijo Homer Hart —que había sido bautizado por los metodistas mientras asistía a un internado del gobierno— y su nieto Lawrence Hart, se adhirieron a la iglesia menonita y ejercieron el ministerio. Lawrence, que sería un líder muy reconocido entre los menonitas CG, combinó su fe menonita con un hondo respeto a su abuelo y a la tradición cheyenne de «cacique de paz». «Mantuvo unida la tribu con ceremonias cheyennes y menonitas».[4]

Los Hart no fueron los únicos. Harvey Whiteshield (Escudo Blanco) fue un maestro en la escuela de la misión cerca de Cantonment, Oklahoma. Él y John Heap of Birds (Montón de Aves) escribieron himnos con melodías tradicionales cheyennes, entre ellas Father God, you are holy (Padre Dios, eres santo) y Jesus Lord, how joyfully you have made us (Jesús Señor, con cuánto gozo nos has hecho). En 1992 los menonitas IM y CG incluyeron estos himnos en un himnario nuevo que produjeron conjuntamente.[5] Para ese entonces ya eran numerosas por todo el continente, si bien muchas veces pequeñas, las congregaciones de menonitas de gentes autóctonas americanas: entre ellas menonitas sioux y cree en Manitoba, ojibwa en Ontario, creek y choctaw en Alabama, y una misión navajo de los Hermanos en Cristo en Nueva México.

Si bien las misiones menonitas promovieron al principio la política «india» del gobierno en Oklahoma, los misioneros Hermanos Menonitas Krimmer (KMB) en Elk Park, Carolina del Norte, sostuvieron



La maestra de escuela dominical María Peña con su clase, un una fotografía de la misión de Hermanos Menonitas en el sur de Texas.

después de 1900 bastante tensión con la segregación racial que existía en el Sur de EEUU en aquella época. La misión hubo de soportar una oposición enérgica de parte de los blancos del lugar, resentidos con esta gente de Kansas y California que llegaron para abrir una escuela para niños negros y a la postre abrieron una iglesia integrada. El fervor evangelístico de Peter H. Siemens, que había estudiado en *Bible Institute of Los Angeles* (Instituto Bíblico de Los Ángeles) y en *Moody Bible Institute* (Instituto Bíblico Moody), ayudó a fundar once iglesias KMB encabezadas por líderes afroamericanos del lugar, entre ellos el infatigable Rondo Horton. Ordenado en 1933, Horton fue «un auténtico menonita; fiel a Dios, un buen orador y todo un erudito de la Biblia», que sirvió como moderador del distrito HM de Carolina del Norte durante la mayoría de los años entre 1956 y 1986. Propietario de una empresa de hielo y carbón en el pueblo de Boone, Horton recibió elogios por ser un hombre «que llevaba carbón a todo el mundo, negros y blancos; nadie se quedaba sin combustible en el invierno».[6]

Otra dinámica muy diferente fue la de la misión de HM en el sur de Texas, donde «los menonitas fueron figuras reconocidas en los círculos evangélicos», que ayudaron a fundar el Instituto Bíblico Río Grande, en Edinburg, fundaron ocho iglesias y también una escuela en Sullivan City. En 1947 Ricardo Peña se convirtió en el primer evangelista

mexicano estadounidense —si bien recibió un salario notablemente inferior al de sus homólogos gringos—.

La joven iglesia hispana hubo de afrontar allí fronteras culturales en varios frentes. Por una parte los primeros convertidos, como Marta Espinoza, rompieron con la familia y la tradición al rechazar el catolicismo romano. Se dice que Espinoza informó a su cura que los rituales religiosos católicos «están muertos y ya no me pueden ayudar», añadiendo que: «Ahora me voy a comprar una Biblia y la voy a leer y enterarme por mí misma del plan de salvación de Dios para mi alma y cómo librarme de mis cargas». Entre tanto, los menonitas latinos en Texas emprendían «formas pequeñas y cotidianas de resistencia» frente a los intentos bienintencionados de los misioneros menonitas por eliminar de sus vidas «el baile, el bingo, la lotería, los dados, las carreras de caballos y lo que fuera», que constituían una parte inseparable de la vida social mexicano-estadounidense.[7]

No todos los menonitas blancos apoyaron de inmediato la obra misionera formal, muchas veces por desconfiar de las instituciones y de la recaudación de fondos que siempre traían aparejadas. «Como sigamos así va a ser imposible ir a la iglesia sin llevar la billetera» —fue la queja de algunos—.[8] Pero en la década de 1930 la obra misionera había conseguido un apoyo amplio en todos los ámbitos menos el de los órdenes antiguos. Con el lema de: «Cada congregación un puesto de avanzada», las convenciones menonitas lanzaron una campaña de fundar iglesias rurales, tendiendo a situarlas en comunidades que eran predominantemente de raza europea y económicamente pobres. «Es necesario establecer una vida religiosa fuerte en las comunidades rurales para salvaguardar a las naciones norteamericanas del declive moral» —advirtió el pastor L. J. Burkholder, de Ontario—.[9]

La joven iglesia hispana hubo de afrontar fronteras culturales.

A lo ancho del continente los menonitas respondieron a ese tipo de llamamiento. Desde 1948, por ejemplo, la *Western Gospel Mission* (Misión Evangelizadora del Oeste), con el apoyo de la *Evangelical Mennonite Conference* (EMC - Convención de Menonitas Evangélicos) y después la *Evangelical Mennonite Mission Conference* (EMMC - Convención Misionera de Menonitas Evangélicos) emprendieron un programa

agresivo para la Saskatchewan rural. Valiéndose de clases de escuela bíblica, reuniones en la calle y por las casas, escuelas dominicales y «cualquier otro método legítimo que pudieran utilizar para esparcir el evangelio», los obreros incansables de la iglesia consiguieron conversos de entre las familias de Columbia Británica y de inmigrantes de Europa Oriental, incorporando apellidos nuevos y caras nuevas a EMC y EMMC, que «ya nunca volverá a ser la misma».[10]

El caso es que fue el ardor de los conversos nuevos lo que a menudo impulsó nuevos puestos de avanzada. Bernard Kautz, un judío húngaro que se adhirió a la Iglesia Menonita Mellinger, cerca de Lancaster, Pensilvania, hacia 1941, sería posteriormente decisivo para la fundación del puesto de avanzada de esa congregación en el pueblo de Andrew's Bridge, en el condado de Chester. La misión de Andrew's Bridge, a su vez, atrajo a adolescentes afroamericanos, entre ellos Gerald Hughes, que a finales de los años 60 y en los años 70, acabaría presidiendo el Concilio Urbano y Racial de la iglesia menonita «antigua», además de otros cargos en la denominación.[11]

La misión urbana fue también una parte del panorama, especialmente después de 1950. Como ya se ha notado en el capítulo 5, ésta supuso frecuentemente un proselitismo interracial. En la Ciudad de Nueva York esa clase de esfuerzo se centró en barrios afroamericanos y



Una reunión de domingo por la tarde en el puesto de avanzada de la Mennonite Pioneer Mission, de Pauingassi, Manitoba, en 1959. Además de obra de evangelización, los obreros de MPM fundaron la primera escuela en la zona y ayudaron a mejorar viviendas en el lugar. La Iglesia Menonita Bergthaler de Manitoba fundó MPM en 1945 como su brazo misional.

afro-portorriqueños en el Harlem Hispano y en el Bronx. Años más tarde Neftalí Torres recordó cómo la gente de la Iglesia Menonita (Buena Nueva), una mezcla de solteronas y familias jóvenes recién llegadas de las granjas de Pensilvania, cautivaron su atención. Él se había dejado seducir por el ambiente de pandas callejeras a pesar de las plegarias y regañinas de su madre, y la iglesia le inspiraba cinismo hasta que conoció a John I. Smucker y John Freed. No es que Smucker, Freed y los demás tuvieran mucha sensibilidad cultural. «Pero eran diferentes» —observó Neftalí—. Es más lo que hacían que lo que decían; y el hecho de que iban a cualquier parte en ropa de faena, arreglaban las goteras de las tuberías y se apuntaron a una coalición en pro de viviendas a precios asequibles. Neftalí se adhirió a su iglesia y para 1969 él y su esposa Gracie estaban viviendo en Chicago, pastoreando la Iglesia Menonita Lawndale en dicha ciudad.[12]

Desde lejos el encuentro intercultural más típico durante aquellos años fue el programa *Fresh Air* (Aire Fresco), que entre 1950 y 1971 trajo a miles de jóvenes afroamericanos a vivir durante varias semanas en granjas menonitas, principalmente en Pensilvania y Kansas. Siguiendo el modelo de programas pioneros de trabajadores sociales seculares, los programas *Fresh Air*, que crearon los menonitas «antiguos» y los de Convención General, se centraron en jóvenes afroamericanos de la Ciudad de Nueva York y de Gulfport, Mississippi. El proselitismo directo no era una de las metas explícitas. Los menonitas creían, más bien, en el poder purificador de la vida rural. Los niños que participaron recordaron sus semanas entre los menonitas como una mezcla de salidas a comer al campo, ani-



Niños en Camp Ebenezer cerca de Millersburg, Ohio, a finales de los años 40. El campamento, iniciado por Tillie Yoder, una estudiante de Hesston College, sirvió a niños de Chicago y Cleveland que se relacionaban con iglesias menonitas en esas ciudades.

males de granja, y en general pasárselo bien, además de preguntas curiosas sobre la vida en sus casas, la limpieza personal, y el estado matrimonial de sus padres. La propia presencia de estos niños «ponía en cuestión estereotipos raciales», contribuyendo a concientizar a los menonitas.

Para los anfitriones menonitas la experiencia resultó formativa. Hacia 1970 menos de sesenta iglesias menonitas estadounidenses tenían miembros afroamericanos, «sin embargo cientos de congregaciones y miles de individuos habían sido anfitriones de niños afroamericanos *Fresh Air* y por consiguiente, estaban predispuestos a «expresar un compromiso con la justicia racial» en sus propios términos y territorio.[13] En 1963, cuando la Junta Menonita CG de Servicio Cristiano decidió apoyar activamente legislación a favor de los derechos humanos, su presidente Henry A. Fast, de Newton, Kansas, atribuyó a los niños *Fresh Air* el estímulo para ese activismo.

A la vez que Fast reconocía que lo extranjero podía tornarse familiar, las lindes entre la misión extranjera y la nacional se volvían un tanto artificial, por cuanto estudiantes internacionales, la migración mundializada, y los propios misioneros existían en un mundo cada vez más interconectado. En 1961, por ejemplo, algunos misioneros HM, huyendo de una guerra civil que había estallado en el Congo (hoy República Democrática del Congo), se trasladaron a la francófona y católica Quebec, con la meta de fundar iglesias en una provincia que para los menonitas siempre había sido «un importante campo de misión extranjero [...] y uno de los más necesitados del mundo entero». Ernest y Lydia Dyck, a quienes se unieron más tarde otros misioneros destinados antes al Congo, establecieron una misión unos 48 km al norte de Montreal. Enfatizaron una evangelización personal unida a un importante despliegue de programación radiofónica en lengua francesa, «cuya financiación provenía de la organización juvenil de los HM de Canadá». Se organizó una iglesia con sostén propio en 1964, y veinte años más tarde existían once congregaciones y una escuela bíblica, el Institut Biblique Laval.[14]

A todo el mundo

Las conexiones mundiales que ejemplifican los Dyck tuvieron un desarrollo relativamente lento, por cuanto los menonitas norteamericanos habían llegado tarde a la empresa misionera angloamericana en

el extranjero. Ese amplio movimiento protestante había cobrado fuerza a principios del siglo XIX y para la década de 1870 abarcaba docenas de agencias denominacionales y otras muchas no vinculadas directamente a ninguna iglesia, que sostenían a miles de misioneros en todo el mundo. El primer misionero menonita que salió de Norteamérica fue Eusebius Hershey, un miembro de los Hermanos Menonitas en Cristo (hoy la Iglesia Misionera) en el condado de Lancaster, Pensilvania. Hershey se embarcó para Liberia en 1890, pero falleció a poco de llegar a África.

Como Hershey, la mayoría de los primeros misioneros menonitas de ultramar actuaron independientemente o se alistaron con agencias misioneras de otras denominaciones. William Shantz, de Breslau, Ontario, por ejemplo, marchó para la China en 1895 bajo los auspicios de la Alianza Cristiana y Misionera.[15] El caso es que a lo largo del siglo XX, a pesar del auge de las agencias y programas menonitas, un flujo constante de menonitas siguió sirviendo internacionalmente con grupos tales como *Wycliffe Bible Translators* (Traductores Wycliffe de la Biblia), *New Tribes Mission* (Misión Tribus Nuevas), *Youth with a Mission* (Juventud con una Misión), y muchas otras agencias. En 2004, por ejemplo, cuando Dwight Swartzentruber, natural de Iowa, se jubiló al cabo de más de cincuenta años de ministerio internacional, un comunicado de prensa observó que su ministerio en tanto que menonita, se había producido esencialmente con *Church World Service* (Servicio Mundial de Iglesia), *World Vision* (Visión Mundial) y *Lutheran World Relief* (Ayuda Humanitaria Mundial Luterana).[16]

La misión internacional marcó profundamente el mundo menonita.

Las primeras incursiones de misión al extranjero auspiciadas por denominaciones norteamericanas de Hermanos en Cristo y menonitas, se produjeron en Rodesia del Sur (hoy Zimbabue) por parte de los Hermanos en Cristo en 1898; y en la India, donde los Hermanos Menonitas, los menonitas «antiguos» y los de Convención General enviaron, todos ellos, obreros en 1899 y 1900.[17] Ambos «campos» atrajeron una amplia participación de varones y mujeres altamente dotados, comprometidos con la expansión del evangelio, para brindar atención médica y ayuda humanitaria frente a la hambruna. La



El obispo Thompson Mpongwana Adonis, líder de la Iglesia Reformada de Cristo, una «iglesia de origen africano» (AIC, por las siglas en inglés), se reúne con los norteamericanos Gary y Jean (Kliewer) Isaac, que trabajaron en Sudáfrica entre 1986 y 1999 con la Africa Inter-Mennonite Mission. El obispo Adonis había fundado la Escuela Bíblica Bethany cerca de Mthatha, Sudáfrica, para servir a estudiantes de las AIC. A partir de 1984 la escuela se valió regularmente de profesores menonitas procedentes de Norteamérica. Las AIC no son parte de ninguna denominación occidental y se dedican frecuentemente a los elementos más empobrecidos de su sociedad.

religiosidad y valentía de Hannah Frances Davidson la hicieron una famosa espiritual entre los HEC de su país, mientras que las historias misioneras de la India, contadas por Crissie Yoder Shank en su libro de 1924 *Letters from Mary* (Cartas de Mary) para niños de escuela dominical, inspiraron a los niños norteamericanos a donar dinero y también, tal vez, dedicarse ellos mismos a la causa de las misiones mundiales.[18]

En efecto, la misión internacional marcó profundamente el mundo menonita norteamericano. A veces estimuló cooperación ecuménica, por cuanto los menonitas trabajaban juntamente con otros cristianos en una causa común. La *Congo Inland Mission* (CIM - Misión al Congo Inerior) por ejemplo, organizada en 1912 por miembros de los menonitas *Defenseless* (Indefensos) y la Convención Central de Menonitas, recibió estímulo en sus años iniciales, de las energías de Alma Doering, una misionera de trasfondo luterano.

De igual importancia fue la forma que la misión extranjera abrió panoramas nuevos para menonitas que nunca habían salido de Norteamérica. Historias de los «campos» misioneros de Argentina, la China, el Congo, la India, Nigeria, Zimbabue y más allá, llenaron la prensa de la iglesia durante la primera mitad del siglo XX. En particular para muchos lectores rurales, estos testimonios ofrecían información novedosa y detallada sobre el mundo exterior, invitándolos a identificarse públicamente con la causa misionera.

En febrero de 1934, por ejemplo, 451 menonitas «antiguos» (ellos con chalecos negros, ellas con sus gorros típicos) de Pensilvania y Virginia se presentaron en la Ciudad de Nueva York, sin importarles un tiempo invernal especialmente crudo, para despedirse de los tres primeros misioneros menonitas a Tanganica (hoy Tanzania). «En la terminal de tren de Nueva York vimos muchas caras giradas hacia nosotros», recordaría Anna Zimmerman, una integrante del grupo de despedida. «Supongo que se preguntarían de dónde habíamos salido todos nosotros». Todos los periódicos importantes de la ciudad informaron de la visita, impresionados por tamaño sentimiento de apoyo para las misiones. En un restaurante de la Quinta Avenida, el grupo celebró un culto de cánticos y oración que duró dos horas, pero sin interrumpir el flujo normal de clientes que entraban y salían del comedor».[19] Durante muchos años ellos y otros siguieron de cerca cualquier noticia de las misiones en África oriental, hicieron circular cartas de oración, y oraron por miembros de sus iglesias que se encontraban al otro lado del mundo.

Con el tiempo, las noticias de Tanzania habían de influir y perturbar la vida religiosa menonita en el país de origen de los misioneros. Resulta que los misioneros se habían involucrado activamente en el movimiento de renovación Keswick-Holiness conocido como «el avivamiento de África oriental». Keswick enfatizaba la santificación mediante el Espíritu Santo y la victoria sobre el pecado; también cuestionó muchas de las rancias distinciones y jerarquías religiosas. Cuando los misioneros compartieron sus nuevos descubrimientos y experiencias religiosas en sus cartas y al informar a las congregaciones cuando regresaban de visita a su país, se produjo un avivamiento popular y una crítica encendida de la exigencia de la Convención Menonita Lancaster de ceñirse al «atavío sencillo» obligatorio. Asimis-

mo, Nelson y Ada Litwiller, menonitas de Ontario que sirvieron durante muchos años como misioneros en Argentina, regresarían a Norteamérica para acabar al centro de un movimiento carismático en los años 70 que también se negó a dejarse acorralar por la teología tradicional menonita ni sus formas de culto. A pesar de resultados tan impredecibles, el apoyo a las misiones no menguó.

Aunque la participación de los menonitas y Hermanos en Cristo en la misión de ultramar se había rezagado con respecto a la mayoría de los otros protestantes en el siglo XIX y a principios del siglo XX, a partir de 1945 hubo un flujo constante de voluntarios y dinero para las agencias de misión menonitas y HEC. Las iglesias menonitas recogieron «grandes colectas en sus festivales anuales de la siega, acción de gracias y misión»; y el número de misioneros, así como el número de países adonde fueron, se infló. Según ha calculado alguien, las agencias misioneras menonitas establecieron noventa y nueve misiones de ultramar entre 1944 y 1976. Para 1979 unos 493 misioneros estaban sirviendo en setenta y seis países.[20] Esto incluye misiones patrocinadas por grupos más tradicionales, como la *Church of God in Christ (Holdeman Mennonites)* (Iglesia de Dios en Cristo [menonitas Hodeman]), que fueron a Haití en 1960, a Nigeria tres años después y a varios otros destinos.

Posteriormente, durante los años 70, los programas de misiones menonitas de ultramar se contrajeron; a veces a propósito, otras veces con dolor. En una ola de agitación postcolonialista, las iglesias autóctonas se hicieron cargo de las escuelas, hospitales y programas eclesiales establecidos por misioneros. Para 1993 el número de obreros a largo plazo que servían con las agencias misioneras relacionadas con los tres cuerpos más numerosos —la Iglesia Menonita, la Convención General, los Hermanos Menonitas— había descendido a 355.[21] Los misioneros menonitas norteamericanos sí iniciaron obra nueva, de vanguardia, en colaboración con *iglesias de origen africano* durante esos años, pero esa obra muchas veces no se entendía bien ni se valoraba mucho entre los miembros de las iglesias de Canadá y Estados Unidos.

Durante los años 70, los programas de misiones menonitas de ultramar se contrajeron.

A manera de contraste, durante los años 80 emergieron como todo un fenómeno programas de misión «de corta duración»; típicamente dieciocho meses, como *Youth Evangelism Service* (YES - Evangelización y Servicio Juvenil), basado en Pensilvania, que en treinta años a partir de 1980 envió 524 equipos a 61 países, involucrando a casi 2.000 adultos jóvenes. YES inspiró, a su vez, un programa paralelo en Columbia Británica conocido como YADA! (*Young Adult Discipleship Adventure* - Aventura de Discipulado para Adultos Jóvenes). Estas oportunidades y otras para misiones de corta duración, aunque su popularidad fue una novedad, construían sobre una historia mucho más larga de servicio por parte de los adultos jóvenes menonitas y HEC, que deseaban brindar un testimonio práctico por la paz.

Un pueblo de paz en un mundo en guerra

La catástrofe general que fue la 2ª Guerra Mundial (1939-1945 por lo que incumbe a Norteamérica) marcó un punto de inflexión en la práctica del pacifismo menonita; una práctica que a su vez hizo virar la forma de la identidad menonita hacia el servicio humanitario. Al ser una de las «iglesias históricas de paz» junto con los cuáqueros y la Iglesia de los Hermanos, los menonitas venían reclamando desde largo la objeción de conciencia a la participación militar; y al empezar esta guerra nueva vieron el servicio militar obligatorio como su preocupación inmediata por la paz. Al principio el primer ministro canadiense William L. Mackenzie King se había resistido a prometer al Reino Unido un número ilimitado de tropas, mientras que el presidente Franklin Roosevelt de EEUU procuró hallar alguna forma de complacer a los aislacionistas a la vez que a los intervencionistas, sin recurrir al servicio militar obligatorio.

Sin embargo en 1940 ambos países derivaron a trompicones hacia un servicio militar obligatorio, y en ambos lugares los líderes de las iglesias de paz, con los menonitas a la cabeza, intervinieron como lobby en pro del reconocimiento de la objeción de conciencia. En Canadá, Mackenzie King, amigo personal de algunos menonitas prominentes de Ontario, anunció públicamente en junio de 1940 que «ciertos grupos religiosos en Canadá, como por ejemplo los menonitas» estarían exentos de prestar servicio militar. Entre tanto, en Estados Unidos MCC negoció con el director del *Selective Service*, Lewis B. Hershey, que tenía antepasados menonitas y tenía una buena opinión

de los objetores de conciencia (CO, por sus siglas en inglés), como gente anticuada pero sincera.

Los menonitas abordaron estas negociaciones con ideas novedosas. Aunque muchos menonitas canadienses seguían esperando hallar una exención total de cualquier responsabilidad militar y una proporción elevada de los menonitas estadounidenses concebían de su «indefensión voluntaria» como una negación pasiva a pelear acompañada de un respeto tajante de la autoridad del Estado, ciertos líderes destacados habían estado repensando la teología de la paz y sus consecuencias en tiempo de guerra.

A mediado de los años 30, anticipándose a alguna guerra futura, el experto en ética Guy F. Hershberger, de Goshen College, en Indiana, había presentado un marco de referencia para entender la objeción de conciencia en el mundo moderno; un marco de referencia que resultó influyente más allá de su propio ámbito, de los menonitas «antiguos». Según Hershberger, cada CO tenía la obligación de brindar un testimonio positivo en el contexto de una guerra mundial, si bien uno que reconociera y diera respuesta a las necesidades sistémicas e institucionales de la sociedad moderna. Los permisos para poder trabajar la granja no estaban mal, pero sería mejor prestar un servicio en alguna empresa de importancia nacional, que fuese de ayuda para otros segmentos de la sociedad, más allá de la comunidad menonita.

Como ha explicado el historiador Theron Schlabach, esta ética nueva se centró en «el testimonio de una iglesia fiel» que operaba «en su propio ámbito ético» muy diferente de las normas del mundo. Pero contrastando con la indefensión voluntaria tradicional menonita que utilizaba esa idea como argumento para el distanciamiento, Hershberger insistió que «el propósito de ir a contracultura [...] era precisamente que la iglesia pudiera dar su testimonio, hacer su obra de reconcilia-reconciliación y ser agente de Dios para la salvación del mundo». Esto no constituía «separación como un principio en sí mismo» sino «un testimonio corporativo» mediante el cual la iglesia había de «poner en práctica [...] su responsabilidad social».[22]

En 1940 las iglesias históricas de paz negociaron programas de trabajo para los *CO*.

Construyendo sobre este análisis de la responsabilidad de la iglesia y valiéndose hasta cierto punto del ejemplo del trabajo forestal que habían realizado en el Imperio Ruso los menonitas en sustitución del servicio militar, en 1940 las iglesias históricas de paz negociaron programas bastante complejos para campamentos de trabajo de los CO, que se conocieron en Canadá como *Alternative Service Work* (ASW - Obra de Servicio Alternativo), y en Estados Unidos como *Civilian Public Service* (CPS - Servicio Público Civil). CPS y AWS fueron experimentos novedosos en la relación Iglesia-Estado. Los gobiernos proveyeron la mayoría da las instalaciones para los campamentos y el transporte para llegar a ellos, pero las iglesias —y aquí MCC tuvo un papel primordial para la gestión— financió el resto del sistema.

Convenir en cargar con los costes fue un paso importante para las iglesias involucradas, pero un precio que Orie O. Miller, ejecutivo de MCC, dijo que pagarían «con gusto» aunque «todos los menonitas tuvieran que hipotecar sus granjas».[23] Los CO emprendieron obras masivas de servicio público: construyeron carreteras y represas hidroeléctricas, combatieron incendios forestales, hicieron de cobaya para investigación médica y en la Isla de Vancouver, plantaron millones de árboles. En Estados Unidos, desde principios de 1942 cientos de participantes en CPS y un pequeño número en Canadá aceptaron ser asignados a hospitales mentales públicos que carecían de personal suficiente.

En total unos 4.700 estadounidenses menonitas, ámish y Hermanos en Cristo participaron en CPS y supusieron aproximadamente el 40 por ciento del total de los enrolados en el programa. Además, un número indeterminado, pero mayor, de estas iglesias negociaron con las comisiones locales de servicio militar obligatorio, para recibir exenciones agrarias que los libró del ejército pero que tampoco computó en la lista oficial de los CO. En Canadá, más de 7.000 menonitas, huteritas y Hermanos en Cristo realizaron servicio alternativo —una cifra donde vienen incluidos los muchos que se dedicaron a la agricultura— para constituir el 70% de los CO de Canadá.

Durante la guerra el servicio militar obligatorio también trastocó las vidas de miles de mujeres menonitas. Cientos de esposas y novias se trasladaron para estar más cerca de los campamentos de AWS y CPS, otras menonitas consiguieron empleo en los campamentos, especial-



Aunque no estaban sometidas al servicio militar obligatorio, algunas mujeres se ofrecieron voluntarias para Civilian Public Service, como el trabajo en el Hospital Mental Estatal de Rhode Island, en Howard, Rhode Island, una unidad gestionada por el Comité Central Menonita.

mente como enfermeras y dietistas. Unas «cincuenta esposas y voluntarias de verano —que se conocían como CO girls, o COGS— vivieron y trabajaron» en la unidad de CPS del hospital mental de Howard, Rhode Island, entre otros lugares. En Ontario, grupos de costura compuestos por mujeres menonitas «tejieron y enviaron cajas de ropa, alimentos y otros artículos apropiados, para los hombres en los campamentos de servicio alternativo».[24] Las esposas de hombres que prestaban el servicio obligatorio solían quedarse en casa, donde tenían que gestionar solas el funcionamiento de la granja y dedicarse sin ayuda a los hijos, con dificultades muchas veces para llegar a fin de mes, aunque recibían una pequeña ayuda de parte de MCC.

Ser pacifista en una sociedad movilizada para la guerra total suponía un reto difícil. Se solía presionar a los niños en la escuela pública para que contribuyesen a colectas de chatarra y para que comprasen bonos de guerra. A E. Morris Sider, de Cheapside, Ontario, lo acosaron por sus convicciones pacíficas de Hermanos en Cristo. Otro niño, «sabedor de que Sider no debía pelear para defenderse, solía [...] pegarle y golpearle duramente» en repetidas ocasiones. Sider solamente se defendió una vez, un día que su hermana «no estaba en el colegio y por

consiguiente no iba a poder informar a sus padres» que se había enzarzado en una pelea.[25]

La presión fue especialmente intensa para los jóvenes en edad de servicio militar.

Los líderes de la iglesia conocían las dificultades que afrontaban los niños y los felicitaban ante los adultos por su conducta voluntariamente indefensa. En 1943 la reunión anual de los Hermanos en Cristo de Ohio y Kentucky, oyó la siguiente historia: «A un niño de nuestra fe, su profesora le preguntó si odiaba a los *Japs* [término despectivo, por «japoneses»]. Él respondió que no. Entonces sus compañeros se burlaron de él. La profesora le preguntó: "¿Qué harías si Hitler invadiera América?" "Dejaría que se encargara de él Jesús" —respondió—. ¡Qué bien respondió este niño de escuela primaria!»[26]

Pero la presión fue especialmente intensa para los jóvenes en edad de servicio militar. «Todavía recuerdo la sensación de ser un fugitivo en medio de la sociedad» —rememoró Henry Funk, de Rosenfeld, Manitoba—. «Toda la propaganda, la radio, la prensa, las vallas publicitarias, todo te señalaba con el dedo: ¿Cómo es que no estás en el ejército cumpliendo con tu deber? Uno de los chicos llegó [a Portage la Prairie, Manitoba] en tren. Se subió a un tren en Winnipeg y resultó ser un convoy militar: todos los pasajeros eran soldados. Las tres otras personas que compartieron con él los asientos dobles, estaban en uniforme y todo el viaje —desde Winnipeg hasta Portage— el tema de conversación fueron los objetores de conciencia. Uno estaba dispuesto a matarlos a todos, otro no parecía tener opinión y el tercero intentaba defender a los CO. Hay que imaginar a Ed Penner, de Plum Coulee [Manitoba] recién salido de la granja, con 18 años, deseando ser invisible y esperando que a nadie se le ocurriera preguntarle qué hacía él vestido de civil».[27]

El caso es que una minoría importante escogió el servicio militar normal o bien un servicio de no combatientes dentro del ejército; aunque la evidencia indica que fueron soldados reacios. El historiador T. D. Regehr observa que los aproximadamente 4.500 menonitas canadienses que se alistaron no habían sido «voluntariosos» y era muy raro que fueran ascendidos, apuntando que «estuvieron dispuestos a servir a su país en su necesidad» pero «las fuerzas armadas no les

resultaron lo bastante amenas como para quedarse cuando acabó la guerra».[28] Unos 5.200 de los menonitas llamados a filas sirvieron como combatientes y no combatientes, registrándose una proporción más elevada entre los de grupos más asimilados al entorno social, como los Hermanos Menonitas en Cristo (a la postre, Iglesia Misionera) y los menonitas CG; mientras que de entre los más tradicionalistas, como los menonitas Holdeman y los grupos de orden antiguo, hubo muy pocos.

Como los campamentos de los CO y las unidades hospitalarias vivían en cierto aislamiento, desarrollaron una intensa vida de comunidad y una amistad que tendría continuidad a lo largo de la vida. Hubo clases nocturnas y otros programas de formación en los campamentos, que iniciaron a toda una generación de jóvenes a la educación superior, con oportunidades profesionales al concluir la guerra. Además, la mayoría de los campamentos fueron bastante interdenominacionales, de tal suerte que los menonitas trataban con cuáqueros y pacifistas «liberales» de las denominaciones protestantes mayoritarias.

Un cierto joven de los menonitas Bergthaler, destinado al trabajo con gentes aborígenes en una misión de la *United Church* [Iglesia Unida, de Canadá], a la postre consideró cómo sus «experiencias durante la guerra en la Cross Lake Indian Reserve, me ayudó a empezar a distanciarme de algunas nociones equivocadas que tenía acerca de los indios [...] Su estilo de vida de caza y pesca no exigía el



Objetores de conciencia menonitas trabajan en Caves Trail, Columbia Británica, durante la 2ª Guerra Mundial.

horario riguroso de la rutina de la granja. Su concepto del tiempo era más circular, mientras que el nuestro es lineal».[29]

Al concluir la guerra con la caída de Berlín en Europa y el infierno atómico en Japón, los CO de ambos países procuraron conservar una ética de servicio como expresión —en tiempo de paz— de sus convicciones. Algunos menonitas que habían trabajado en hospitales mentales durante la guerra y se habían escandalizado de los métodos de los hospitales, caracterizados por el enfrentamiento y el control, impulsaron un movimiento de centros de atención médica para pacientes mentales, gestionados por menonitas. A partir de su experiencia de servicio durante la guerra e inspirándose en el modelo que brindaba el Hospital Bethesda, de Vineland, Ontario, con gestión menonita, MCC estableció el Centro Psiquiátrico Brook Lane cerca de Hagerstown, Maryland, en 1947, el primero de diversos centros que acabarían conformando *Mennonite Mental Health Services* (Servicios Menonitas de Salud Mental). Actuando por un impulso parecido a servir al prójimo, en 1950 un grupo de antiguos trabajadores de CPS en Hesston, Kansas, llenaron sacos de arena para construir diques de contención cuando un exceso de lluvia hizo que el río Little Arkansas se saliera de madre, inundando Wichita. Su respuesta evolucionó hasta llegar a ser *Mennonite Disaster Service* (Servicio Menonita ante Desastres), una expresión práctica y binacional de cooperación a conciencia.

El pacifismo durante la Guerra Fría en Estados Unidos

Con la conclusión de la 2ª Guerra Mundial, Canadá puso fin al servicio militar obligatorio; pero Estados Unidos lo conservó como respuesta a las tensiones ascendentes con la Unión Soviética. En efecto, una tensa Guerra Fría (1947-1989) no tardaría en enfrentar a las potencias occidentales contra los soviéticos y sus aliados. Para los menonitas estadounidenses, el ambiente militarista de la 2ª Guerra Mundial se mantuvo y exigía una respuesta persistente. La redacción de la ley de servicio militar obligatorio de 1948 prácticamente eximía de cualquier obligación a los objetores de conciencia, pero al declararse la Guerra de Corea (1950-1953), ese descuido se enmendó. El servicio militar obligatorio —con servicio sustitutorio para objetores de conciencia— seguiría en pie hasta finales de 1972, incorporándose a filas los últimos reclutas obligados en 1973.

La participación en programas promovidos por las iglesias podía satisfacer a las comisiones locales de servicio obligatorio y ese hecho, junto con el deseo sincero de brindar un testimonio cristiano activo, estimuló el voluntariado entre menonitas estadounidenses para la ayuda humanitaria en la reconstrucción de Europa. El caso es que MCC tuvo pequeños grupos de obreros en Francia ya en 1945, antes de que concluyeran los combates en Europa; y en los años finales de la década MCC envió más grupos, entre ellos grupos de estudiantes universitarios, a Alemania Occidental donde trabajaron bajo la dirección de menonitas europeos y otros cristianos, en la construcción de hogares para discapacitados.

Al ir en aumento el número de voluntarios, MCC formalizó un programa en 1950 bajo el nombre de PAX. En los siguientes 25 años (1951-1976) unos 1.800 «hombres y mujeres de PAX» pasaron entre dos y tres años trabajando en el extranjero. Al principio los participantes de PAX fueron a Europa pero para 1952, había trabajadores de PAX asignados a campamentos de refugiados palestinos en Jordania; y el año siguiente fueron a Corea del Sur y poco después a Perú, Indonesia, Nepal, Argelia, Vietnam y otros veinte países. Los participantes de PAX ayudaron a construir la Ruta Transchaco en Paraguay, ayudaron con el desarrollo de comunidades en Haití, y realizaron trabajos agrarios en el Congo.

El trabajo de PAX no requería mano de obra especializada, de manera que empezó a haber demanda, por parte de menonitas con formación universitaria, para un voluntariado que se pudiera valer de sus especialidades. Como respuesta PAX lanzó en 1962 el *Teachers Abroad Program* (TAP Programa de Profesores en el Extranjero). Los profesores de TAP sirvieron en Kenia, el Congo, Rodesia del Norte (Zambia), Nyasalandia (Malawi) y Nigeria. TAP tuvo una expansión rápida y para 1971 había 215 profesores en las aulas de África. Durante el cuarto de siglo de la existencia de TAP, los participantes acumularon el equivalente de 3.000 años de profesorado. Pero TAP también ayudó a dar forma a las sensibilidades menonitas en Norteamérica. Un directivo de MCC, queriendo

Se produjo la paradoja de que el servicio sustitutorio impulsó muchas carreras profesionales.

investigar el efecto en los 800 primeros profesores que habían concluido su período de servicio con TAP, descubrió que «docenas de ex voluntarios de TAP han seguido estudios de máster y doctorado en lenguas, historia y cultura africana, agricultura tropical y desarrollo internacional» y otros pensaban cursar tales estudios. «Ochocientos profesores han sido enviados por MCC a África, y ochocientos han regresado de tres años o más de servicio, como estudiantes de la cultura africana».[30]

Como viene a sugerir la experiencia de los voluntarios de TAP, el servicio sustitutorio podía acabar orientando el curso de carreras profesionales. La objeción de conciencia durante la Guerra Fría produjo una paradoja. Por una parte, negarse a prestar el servicio militar dejaba a los menonitas al margen de la sociedad, muy a pesar del movimiento secular contra la Guerra de Vietnam a finales de los años 60. Sin embargo, las experiencias de servicio sustitutorio frecuentemente acababa integrando a los jóvenes a un mundo más amplio de experiencias urbanas, profesionales y cosmopolitas, produciendo menonitas más confiados y enérgicos.

Arnold C. Roth, un CO de Wayland, Iowa, describió sus tres años en PAX —un año en Alemania, dos en Grecia— como «la oportunidad de verme a mí mismo desde la distancia de varios miles de millas y evaluar sinceramente si es que era la persona que quería ser». Por el camino, «las personas que llegué a conocer [...] dieron toda otra dimensión a mi vida» y «me hicieron considerar en qué está este mundo y a qué merece la pena entregarse».

Jason S. Martin, criado en un hogar menonita de orden antiguo, fue a Puerto Rico para dos años de servicio voluntario para satisfacer a su comisión local de servicio obligatorio. Martin salió de casa «sin saber lo que tenía por delante. Dos años más tarde [...] procedía con la confianza que inspira tener nuevas metas para el futuro», metas que incluían estudiar en la universidad. Acabó acumulando dos títulos de máster, uno en Estudios Latinoamericanos.[31] Efectivamente, el servicio voluntario empezaba a verse como una especie de rito iniciático para los menonitas. Para la década de 1980, más de uno de cada diez menonitas norteamericanos habían completado un voluntariado de larga duración en el extranjero con MCC; y el 4 por ciento habían



Una delegación del Comité Central Menonita EEUU, con miembros menonitas ámish, Hermanos en Cristo y menonitas, visitan a funcionarios en Washington DC, en 1980 para exponer sus inquietudes acerca de la introducción de una inscripción militar. Delton Franz, el segundo por la derecha, fue el director del Despacho en Washington de MCC entre 1968 y 1993.

servido en el extranjero con alguna agencia no menonita o bien una agencia menonita otra que MCC.[32]

Sin embargo el voluntariado con MCC no fue nunca la forma más corriente de servicio civil sustitutorio. En mayo de 1951 el Congreso esbozó provisiones nuevas para los CO, que les permitía empleos a sueldo para organizaciones sin fines de lucro en los campos de la salud y la asistencia social. Casi el 90 por ciento de los CO de las décadas de 1950 y 60 trabajaron en hospitales públicos y centros psiquiátricos, frecuentemente como auxiliares, lavanderos o guardas. Como su código de clasificación para el Servicio Selectivo fue el de 1-W, estos CO se conocían comúnmente como «hombres 1-W».

A diferencia de los campamentos de CPS durante la 2ª Guerra Mundial y los programas de PAX y Servicio Voluntario que estaban supervisados por las iglesias, el trabajo de 1-W se desarrolló con bastante autonomía. Los hombres se buscaban dónde vivir, viviendo muchas veces solos, y no era infrecuente que les asignaran turnos de fin de semana que les impedían asistir a la iglesia. Bill Keeney, un directivo de MCC que había servido con CPS, pasó bastante tiempo en los años 50 visitando participantes del régimen 1-W, llamándole la atención «la individualidad y el aislamiento de este servicio».[33] Sin embargo a una proporción importante de participantes, provenientes

de un entorno rural o de pueblos pequeños, el trabajo en un hospital de una gran ciudad como Nueva York, Indianápolis o Denver les resultó estimulante, por muy serviles que fueran sus labores. Y algunos acabaron consiguiendo trabajos de más prestigio en radiología o enfermería.

Para mediados de los años 60, una politización en alza entre la juventud de la era de Vietnam, impulsó un llamamiento a un rechazo absoluto a colaborar con el régimen de reclutamiento obligatorio. A muchos entre los menonitas más conservadores, así como otros de una mentalidad más progresiva que habían venido a ver el servicio sustitutorio como un privilegio cívico a la vez que un deber cristiano, negarse a la oferta de servicio civil sustitutorio y saltarse las leyes o huir a Canadá, les pareció no solamente criminal, sino también un rechazo, con muy cortas miras, de una oportunidad excelente para brindar un testimonio público menonita a la sociedad.

Para cierto número de jóvenes menonitas, sin embargo, el testimonio auténtico exigía negarse a responder a las demandas de la comisión local de servicio militar obligatorio. En 1969, en una reunión muy tensa de la Convención binacional de los menonitas «antiguos» en Turner, Oregón, como ya se comentó en el capítulo 6, los delegados se pronunciaron a favor de apoyar a los que se negaban a colaborar. En cualquier caso fueron pocos los jóvenes menonitas que emprendieron esa vía. Pero once años más tarde cuando el presidente Jimmy Carter volvió a decretar la inscripción para un servicio militar —aunque no el servicio militar obligatorio en sí— como respuesta a la invasión soviética de Afganistán, los menonitas estadounidenses volvieron a debatir los méritos de inscribirse. Tantos como ochenta menonitas se negaron a inscribirse a principios de los años 80 y tres de ellos que fueron enjuiciados por el gobierno. La paz y el militarismo nacional seguían siendo temas candentes todavía cuando la Guerra Fría terminaba.[34]

Después del servicio militar obligatorio en Canadá

El servicio civil sustitutorio en Estados Unidos pudo aumentar la participación en los programas de MCC y vitalizar los debates teológicos sobre la paz y la relación de los menonitas con el Estado. Pero uno de cada diez trabajadores de PAX y muchos de los que participaron en TAP fueron canadienses, que junto con cientos de mujeres de ambos países, demostraron que las expresiones de una ética menonita de

servicio no fueron solamente un esfuerzo por satisfacer a las comisiones locales de servicio obligatorio. El caso es que el interés en la paz siguió muy vivo entre los menonitas canadienses.

A falta de jóvenes que necesitaban declararse objetores de conciencia al servicio militar, los menonitas de todas maneras hallaron formas de expresar sus convicciones en avenidas nuevas de servicio y presión que cuestionaron las políticas de la Guerra Fría o se alzaron en defensa de los políticamente marginados. El espectro de una guerra nuclear, simbolizado por el despliegue de los misiles Bomarc en tierra canadiense en 1963, generó debates en MCC Canadá e impulsó a Ernie Regehr a publicar denuncias de la industria armamentística canadiense.[35]

Entre tanto, un acceso más extendido a los medios masivos de comunicación y a la educación superior, fueron ampliando el sentido de una responsabilidad a conciencia entre los menonitas canadienses. A finales de los años 60, justo cuando muchos hogares menonitas empezaban a adquirir televisores, los telediarios empezaron a difundir imágenes violentas de bombardeos con napalm y de víctimas civiles en Vietnam. Los menonitas canadienses respondieron especialmente prestando auxilio a refugiados del Sudeste Asiático, apadrinando por ejemplo números elevados de los conocidos como *boat people* que en 1979 huían de Vietnam en embarcaciones pequeñas y frágiles. MCC y



Por virtud de un acuerdo especial con el gobierno de Canadá, las iglesias menonitas apadrinaron a miles de personas conocidas como boat people en 1979 y principios de los años 80. Cuando el primer contingente de 53 refugiados vietnamitas llegaron al Aeropuerto de Winnipeg en julio de 1979, fueron recibidos por menonitas del lugar. Desde la izquierda: David Dueck (que sostiene la pancarta), John P. Loewen (con gafas, mirando a su derecha) Art DeFehr, Sarah Jane Schmidt, Rick Schmidt, y el Rdo. Francis Tung (al extremo derecho).

la *Eastern Mennonite Board of Missions* (Junta de Misiones Menonita del Este) venían operando en Vietnam desde 1954, y la precariedad de los refugiados pareció a los menonitas un ejemplo conmovedor de las consecuencias de la guerra de Estados Unidos allí. En 1980 la junta directiva de MCC aprobó una resolución sobre refugiados que interpelaba a los menonitas a «prestar especial atención durante los próximos tres años a las necesidades de los refugiados en África, el Sudeste Asiático y el Medio Oriente, entre otras regiones».[36]

Apadrinar a refugiados vino a constituir para los menonitas canadienses una expresión identitaria de servicio y de testimonio a favor de la paz durante la Guerra Fría. MCC Canadá fue el primer cuerpo en firmar un Acuerdo Maestro con el gobierno de Canadá para el apadrinamiento de refugiados, y el lobby de MCC Canadá presionó a favor de cambios en la política canadiense para con los refugiados.[37] Entre 1979 y 1985 los menonitas a lo ancho de Canadá apadrinaron a más de 4,650 personas del Sudeste Asiático.[38] A algunos menonitas, los refugiados les recordaban su propia experiencia como inmigrantes que huían de la Unión Soviética en los años 20; para otros, fue una forma de adoptar una nueva identidad canadiense como país que promueve la paz, a la vez que distanciarse de la guerra estadounidense en Vietnam.

Fueran lo que fueran las motivaciones de sus padrinos, los refugiados hallaron una acogida cálida y ayuda para adaptarse a culturas y climas radicalmente nuevos. Como niño, Vinh Huynh pasó de un campo de refugiados en Malasia al pueblito de Birtle en las praderas de Manitoba en noviembre, y el tiempo frío le resultó impresionante. Sin embargo «nuestras dudas no tardaron en transformarse en alivio y gozo» al ver «la casa que nos proveyeron; y para nuestra maravilla, mis hermanos y yo descubrimos los juguetes y artículos del hogar que estaban dispuestos atentamente para nuestro uso».[39] Huynh se afiliaría a la postre a una congregación de Hermanos Menonitas y un número creciente de iglesias menonitas de canadienses asiáticos —especialmente en Columbia Británica— han contribuido a enriquecer el perfil demográfico cambiante de la iglesia. Más típico fue que no hubiera ninguna conversión religiosa; pero el apadrinamiento de refugiados siguió y además se expandió a otras partes del mundo.

La «justicia restauradora» fue otra avenida para la obra de la paz que impulsaron los menonitas canadienses en los años 70. Personal de MCC Ontario había estado dialogando con el *Probation Department* (Departamento de Libertad Condicional) de la región de Waterloo sobre las posibilidades de rehabilitación de delincuentes criminales cuando, en 1974, dos jóvenes fueron arrestados por un brote importante de vandalismo en el pueblo de Elmira. El menonita Mark Yantzi, un funcionario de libertad condicional, propuso «una idea novedosa»: ¿Por qué no «dar lugar a encuentros entre estos dos jóvenes y sus víctimas» con la meta de dar a las víctimas una voz y permitir a los delincuentes hacer restitución de tal manera que «pudieran recuperar el honor en la comunidad»? Así nació el *Victim-Offender Reconciliation Program* (VORP - Programa de Reconciliación entre Víctimas y Delincuentes). VORP no tardó en difundirse por todo el continente, mucho más allá de los ambientes menonitas, si bien el menonita Howard Zehr, quien dirigió al principio los programas de MCC para la justicia criminal, llegó a ser un portavoz internacionalmente reconocido, de la teoría y práctica de una justicia restauradora.[40]

Entre tanto, el interés en la justicia social se puso de manifiesto mediante presiones, por parte de menonitas, a favor de las gentes aborígenes en sus disputas con el gobierno federal sobre su derecho a sus tierras. Los programas de Servicio Voluntario Menonita en el norte de Alberta desde los años 50, habían generado «relaciones directas y personales con los cree de Lubicon» próximos a la comunidad de Little Buffalo.[41] Los cree de Lubicon habían quedado al margen de un tratado de 1899, lo cual limitó su acceso a recursos; y después de que en 1983 MCC Canadá se adhirió a «una red de apoyo a los derechos» que participó en campañas de publicidad y de envío masivo de cartas para asegurar «el derecho a las tierras y a los recursos tradicionales, el cumplimiento de la promesa de escriturar sus tierras, y compensación». Menno Wiebe, director de *Native Concerns* (cuestiones tocantes a los pobladores autóctonos) para MCC Canadá, explicó su participación en un bloqueo comercial de compañías de petróleo y gas que operaban en tierras cree, observando que «nosotros también tenemos una historia de desarraigo y marginación social».[42]

El caso es que en los años 80, menonitas progresistas tanto en Canadá como en Estados Unidos, se habían alejado mucho de una

terminología y teología de «indefensión voluntaria», hacia una disposición a presionar por «la paz y la justicia», es decir, «hacer paz». Los sociólogos Leo Driedger y Donald Kraybill encuentran un «reposicionamiento fundamental» con respecto a la paz en una declaración conjunta de la Convención General y la Iglesia Menonita sobre «La justicia y el testimonio cristiano», que procuraba «ampliar nuestro entendimiento de la paz, con la dimensión de la justicia bíblica», con un resultado activista, orientado hacia fuera, consciente del «mal sistémico». «La indefensión voluntaria, de corte pasivo» —concluyen Kraybill y Driedger— «había sucumbido ante los aires de la modernidad».[43]

Transformados por virtud de la misión y el servicio (pero con límites)

Naturalmente, no todos los menonitas se ciñeron a la nueva terminología de justicia y es difícil medir hasta dónde llegaba el apoyo para un activismo político como el emprendido a favor de los derechos de los aborígenes. Sin embargo las experiencias notables de mediados del siglo en misión intercultural y servicio internacional, habían cambiado indudablemente la forma de la vida menonita. Un reordenamiento de las costumbres de alimentación germánico menonitas, como respuesta al hambre en el mundo, da una indicación de lo amplia que podía ser esa transformación.

A principios de los años 70, una multitud de voces en el sector público llamó la atención a lo que las Naciones Unidas denominaba «una crisis mundial de alimentos» caracterizada por reservas menguantes de alimentos, la inflación de su precio y la escasez de agua potable.[44] Doris Janzen Longacre, una nativa de Elbing, Kansas que había vivido durante los años 60 y principios de los años 70 con su marido y sus hijas en Vietnam e Indonesia como cooperantes de MCC, respondió anunciando en las revistas menonitas que deseaba que las lectoras le mandasen ideas acerca de «cómo alimentarse mejor y consumir menos». Le llegaron miles de recetas de todo el mundo; y en 1976 Longacre probó y después publicó 500 recetas: el *More-WithLess Cookbook* (Libro de cocina "Más con menos").

En una extensa introducción al libro de cocina, Janzen Longacre escribió que «hay una forma que te deja no con menos, sino más [...] más para compartir y menos para acaparar». Construyó su argumenta-

ción en parte con datos de eruditos y expertos del desarrollo, aunque advirtió: «Hay que tener en cuenta que nuestra dirección no nos viene de cómo funciona la sociedad, sino de Jesús».[45] El libro enfatizó la preparación de alimentos teniendo en cuenta la cuestión de la alimentación mundial y una crítica mundial cristiana del consumismo exagerado.



Doris Janzen Longacre y su hija Cara demuestran recetas de frituras asiáticas, de su libro de cocina de 1976, *MoreWith-Less Cookbook*.

En la colección había recetas provenientes del mundo en vías de desarrollo, como el *nasi goreng* (arroz frito) de Indonesia, el *kima* de Paquistán y el *kusherie* egipcio, acompañadas muchas veces por unas palabras de la persona que la había mandado, contando cómo este plato había llegado a ser un favorito de toda la familia mientras vivían en el extranjero, o bien cómo lo conocían gracias a un huésped internacional de MCC que habían recibido en casa.[46] Hubo lugar también para algunas recetas germano menonitas tradicionales, aunque ahora en un contexto nuevo: los *Rollkuchen*, por ejemplo, aparecían ahora en la misma página que el *pan frito navajo*.[47]

Teniendo en cuenta la modestia de su marketing, el libro tuvo unas ventas fenomenales: Para 2007 se habían vendido 850.000 ejemplares. Las cartas que recibieron Longacre y la editorial, así como evidencias anecdóticas de instituciones y publicaciones menonitas, indican una transformación en las cocinas de los hogares y de las instituciones

menonitas: las lentejas y el arroz empezaron a hacerse un lugar entre la carne y las patatas.[48]

Pero el libro iba de mucho más que de alimentación. Una ama de casa rural de Hagerstown, Maryland, escribió que «he utilizado este libro de cocina para ideas para utilizar en el culto de la iglesia, especialmente en relación con culturas más allá de la nuestra. En grupos de estudio y para la meditación, he descubierto que es una fuente excelente para «ideas en perla», lleno de «nutrición para el alma».[49] En poco tiempo, cocinar «más con menos» pasó a ser un hábito menonita, reconocido y estereotipado como tal desde fuera de la comunidad menonita, que sirvió para vincular a los menonitas de Norteamérica, de maneras prácticas, con cristianos de todo el mundo, tanto por la adopción de comidas típicas extranjeras, como por alimentarse de una manera que se consideraba en armonía con las necesidades del mundo.

Algunos norteamericanos anotaron con desengaño que la transformación misional se quedaba incompleta.

Para algunos observadores, la respuesta menonita al hambre la constituyó la argumentación apasionada de Ronald J. Sider: Rich *Christians in an Age of Hunger* (Cristianos ricos en una edad de hambre).[50] Para muchos menonitas, un libro de cocina manchado y ajado vino a constituir la esencia de una teología puesta en práctica. «Si se considera el testimonio y enseñanza teológicos del libro de cocina *More-With-Less*, su impacto es mucho mayor que el de la mayoría de los escritos teológicos y éticos», opinó Gayle Gerber Koontz, profesor de teología en el *Associated Mennonite Biblical Seminary* (Seminario Bíblico Menonita Asociado), de Elkhart, Indiana.[51]

Con todo, algunos norteamericanos anotaron con desengaño que la transformación misional se quedaba incompleta. Celebrar conexiones con la iglesia mundial resultaba ser más fácil que redistribuir el poder entre las razas y etnias en el país propio. A la vez que iba en aumento la financiación para el desarrollo internacional, el personal afroamericano dentro del *Minority Ministries Council* (Concilio de Ministerios para las Minorías) de la Iglesia Menonita, fue testigo de que iba

decayendo el apoyo de los menonitas blancos para proyectos promovidos por *Minority Ministries*.

A la vez, en 1973 la Sección de Paz de MCC recibió una solicitud de los menonitas mexicano estadounidenses en California, para que mediaran en un conflicto entre patrones menonitas blancos dedicados al cultivo de frutas y verduras, y sus obreros que cosechaban la fruta y verdura pero ahora participaban en la huelga del sindicato *United Farm Workers*. Ted Koontz, un miembro de la delegación de la Sección de Paz, se afligió al llegar y descubrir que algunos de los patrones menonitas «iban armados a sus campos». Otros menonitas no latinos reconocieron que «odiaban a los mexicanos» y una mujer afirmó que «No me turbaría la conciencia disparar a los agitadores».

A pesar de que estos patrones venían prestando un apoyo económico importante a la obra de MCC en el extranjero, no entendían que hiciera falta ninguna obra de desarrollo en el país propio. Si los obreros del campo eran pobres, sería que «malgastaban sus ingresos o no estaban dispuestos a trabajar cuando había trabajo». Un patrón menonita se mostró sorprendido de que sus obreros fueran a querer viviendas mejores, por cuanto «esa clase de gentuza no quiere casas mejores. No son como nosotros».

Pillada entre menonitas a ambos lados del conflicto, la delegación de MCC «recomendó que las iglesias en el centro de California, ni tampoco MCC, no se involucraran ni tomaran partido». Los líderes menonitas latinos se indignaron y «expresaron un desacuerdo vehemente con la decisión de MCC de ser neutral». Neftalí Torres, el portorriqueño que había respondido al testimonio menonita en Nueva York años antes y cuya interacción con los menonitas mexicano estadounidenses en California ahora elevó su sentimiento de identidad latina, se expresó hondamente desilusionado con su iglesia adoptada: «Es evidente que MCC sufriría en sus finanzas si se alineara con los que están en desacuerdo con los patrones» —fue su queja—.[52] En 1974 Torres se apartó del redil menonita, amargado porque un grupo dispuesto a celebrar la objeción de conciencia y el realojo de refugiados y formas internacionales de alimentación, sin embargo seguía sumido en el racismo norteamericano.

Conclusión

Entre 1930 y 1980 la misión y los programas de servicio —algunos, iniciados como alternativa al servicio militar obligatorio— transformaron a los menonitas norteamericanos. Las memorias de hombres y mujeres que participaron en el servicio sustitutorio, las historias congregacionales que dedican mucha atención a sus misioneros, y el nivel de apoyo para MCC y las agencias misioneras, sugieren que los menonitas norteamericanos —si no contamos los de orden antiguo o en la órbita tradicionalista— acabaron redefiniendo el menonitismo conforme a términos nuevos, multiculturales y dedicados al servicio. Los programas de misión en el propio país y los niños *Fresh Air* hicieron que se fueran familiarizando con «lo extranjero», mientras que las misiones de ultramar hicieron que los menonitas norteamericanos se empezaran a ver como parte de «un equipo [...] mundial» de iglesias presentes «en por lo menos dos docenas de países extranjeros», cuyos miembros «hablan unos 60 idiomas».[53]

La transformación también pendía de las convicciones de paz de los menonitas, lo cual encerraba cierta paradoja. El pacifismo separaba a los menonitas de su entorno, pero al actuar como objetores de conciencia tuvieron oportunidad de observar de cerca a los marginados en sus propias comunidades o bien salir por todo el mundo, de tal suerte que desaparecían las viejas fronteras menonitas.

El impacto de miles de adultos jóvenes que sirvieron desde Vancouver hasta Vietnam, trajo el servicio intercultural y una objeción de conciencia puesta en práctica, a casi todas las congregaciones y familias menonitas. Muchos adultos jóvenes se casaron y empezaron sus familias en el extranjero; y así cientos de niños nacidos en familias menonitas entre los años 50 y los años 70, o empezaron sus vidas con una doble nacionalidad, o bien fueron adoptados de orfanatos en otros países, por padres menonitas norteamericanos. Pero esta era solamente una de las formas que empezaba a cambiar la familia menonita, como veremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 8

FAMILIAS DE LA FE

El 6 de enero de 1952, la familia de **Jacob y Grace (Hertzler) Stoltzfus**, *de Coatesville, Pensilvania, sufrió una tragedia. Los cinco se dirigían al culto dominical de la tarde en la iglesia menonita del lugar, cuando su coche fue embestido por el costado por unos jóvenes que corrían una carrera con sus coches por la carretera Lincoln. El pastor Brown, de una congregación presbiteriana próxima al lugar del accidente, fue el primero en llegar. Llegó corriendo al coche deformado e hizo lo que pudo, sosteniendo en brazos con ternura al «pequeño Joey» Stoltzfus, de nueve años. Una vez que las víctimas del siniestro habían sido llevados al hospital, Brown, «manchado de sangre y desgarrado por la emoción» prosiguió con su coche a su iglesia y allí habló de la tragedia. Para cuando terminó el día, Jacob el padre, Joey, y Vida Jean, de 16 años, habían fallecido. Quedaban para llorarlos Grace la madre, con lesiones muy importantes, y Lena Mae, una niña de seis años. Algún tiempo después Brown apareció un domingo en la iglesia menonita de Coatesville. «Tengo un mensaje [...] especialmente para un grupo menonita –dijo–. He venido para contaros la conversión de 17 almas [en nuestra comunidad] como resultado directo del accidente trágico que os ha robado algunos de vuestros obreros fieles». Las conversiones, según explicó, eran por motivo de «la actitud de indefensión voluntaria adoptada por la familia [Stoltzfus] en relación con los jóvenes culpables», lo cual había impactado hondamente en la comunidad entera. Porque en lugar de «palabras rencorosas, aquí se elevaron plegarias por el bienestar de [...] los que corrían esa carrera, y todo el mundo a vuestro alrededor ha tomado nota de que este era el Espíritu de Jesús y de su evangelio». La congregación menonita se sintió muy conmovida por estas palabras de aprobación del pastor presbiteriano.*[1]

Mayo de 1947 marcó un momento muy diferente en la vida de **Jacob Block y Lena Janzen**, *de Yarrow, Columbia Británica, un momento de intensa felicidad. La pareja de jóvenes se habían conocido en el Instituto Secundario Sharon, una escuela privada menonita, y ahora habían decidido casarse. Según Jacob rememoró los eventos que desembocaron en ese compromiso, se había fijado al principio en una joven «pequeña pero madura» que corría una carrera en su clase de educación física del Instituto Sharon. Se acercaba a ella cuando el ensayo del coro de la iglesia, se ofrecía para llevarla en el coche de su padre, y al final le mandó un reloj que llevaba grabadas las palabras I love you. Como al principio Lena no prestó atención a ese mensaje, pidió prestado un coche y la invitó a acompañarle en una salida «por la carretera de montaña que lleva a Chilliack». Allí, junto al turbulento río Vedder y sus cascadas, le ofreció un segundo regalo: una alianza con un diamante. Entonces sí, por fin, lo «rodeó con sus brazos y dijo que sí», que se casaría con él. La pareja bajó de la montaña y se dirigió directamente a la casa de los Janzen, donde Jacob expuso su deseo de casarse. Tras recibir una respuesta afirmativa, la pareja de jóvenes prestó atención mientras el Sr. Janzen «abrió su Biblia y leyó una porción de la Escritura», tras lo cual la Sra. Janzen sirvió «un Zwieback (repostería) maravilloso y galletitas [...] Todo el mundo parecía estar de muy buen humor».*[2]

Fe y cultura en el seno familiar

La tragedia de los Stoltzfus y el compromiso Block-Janzen nos brindan dos relatos de la vida menonita norteamericana, donde la familia era protagonista. Sin duda las manifestaciones más públicas de la vida menonita se encontraban en el amplio surtido de instituciones: las escuelas, las compañías aseguradoras, las sedes denominacionales y sociedades de asistencia mutua; pero el lugar donde los viejos valores se anclaban con mayor firmeza y se sometían a la prueba más dinámica, fue la familia. La familia fue lo que brindó a los menonitas norteamericanos tanto su dolor más agudo (el sufrimiento y la muerte de seres queridos en plena juventud) como su regocijo más intenso (el enamoramiento, la perspectiva de intimidad sexual, nuevos comienzos y esperanzas).

Las dos historias también nos sugieren que la familia estaba al centro de los cambios y de la continuidad en la comunidad menonita. Los antiguos valores anabautisas de perdón y paz se expresaron ante la sociedad alrededor en el sufrimiento de la familia Stoltzfus. Apartar los valores menonitas tradicionales de austeridad y sencillez de vida con salidas en coche a lugares románticos y joyas caras fue uno de los elementos del compromiso Block-Janzen, el punto donde una familia nueva empezó a forjarse.

El primer relato apoya la afirmación de Calvin Redekop, de que «no es ninguna exageración [...] decir que la familia ha sido el baluarte de la permanencia del movimiento menonita».[3] El segundo relato indica que la familia fue también la vanguardia de los cambios. Ambos relatos indican que la familia menonita era dinámica, siempre en conversación con el mundo norteamericano alrededor, siempre adaptándose a circunstancias nuevas.

Por cuanto la familia ha sido un organismo social complejo, también lo es su historia. Como escribe la historiadora Mary Jane Heisey, una historia de la familia menonita descubre «aspectos asombrosamente diversos de la vida humana: sexualidad, diferencias de género, amistad, producción económica, cuidado y educación de los pequeños, los ancianos y los que sufren, vías intergeneracionales de riqueza, y símbolos de identidad y gestas de grupo».[4] La familia siempre ha consistido de un juego de relaciones que se solapan dinámicamente: las de matrimonio, hermandad, generación y parentela.

Los vínculos sociales cambiaron durante el propio transcurso de la vida de la familia, desde la niñez pasando por la adolescencia, desde tiempos de boda o de seguir solteros como adultos, hasta la ancianidad y viudedad. Estas etapas exhiben lo que algunos historiadores califican de «historia emocional«, momentos del «corazón humano», y retratan la familia en tiempos de desdicha, luto, ansiedad o alegría.[5] Estas expresiones se hacían visibles en los momentos innumerables de la vida diaria y hallaron expresión en muchos lugares: en la cocina, el jardín o una carretera local. Fue aquí, en estos encuentros corrientes de las familias, que se forjaba, confirmaba o reconfiguraba la fe.

Niñez y juventud

La niñez menonita en Norteamérica reflejó la cultura que la nutría. En algunos sentidos podría decirse que los niños se encontraban



La niñera Sue (Mowrey) Lefever (izq.) con el bebé Paul, nacido el 22 de junio, 1922. Levantándose al cabo de los diez días tradicionales de descanso posnatal, Mary (Groff) Lefever tiene en brazos a su otro hijo, Elvin. Las niñeras asistían en el parto y se quedaban para ayudar a la madre durante varias semanas. Sue Lefever hizo de niñera muchas veces en su comunidad de Lancaster, Pensilvania, además de criar su propia familia de siete hijos.

escondidos dentro del hogar, algo así como las prácticas menonitas en la granja o pequeños pueblos rurales sucedían aparte de la mirada pública. Los niños aprendían a «ser los callados de la tierra» a una edad muy temprana, jugaban con alegría y reían con facilidad, pero el niño «bueno» sabía escuchar con atención, y el joven virtuoso era también modesto.

El embarazo era un tiempo para la quietud. La mujer de granja, cuando embarazada, no solía aludir a su condición. «Amas a tus pequeños desde que empiezan a crecer en tu cuerpo» —recordaba Margaret Sawatsky, de Gnadenthall, Manitoba, cuyos bebés nacieron en las décadas de 1930 y 40—. Pero era una noticia que solamente conocían su esposo, su madre y sus hermanas. La quietud también acompañaba el final de las horas difíciles del alumbramiento, cuando correspondía una oración silenciosa de gratitud. Con el bebé seguro en el regazo de la madre, la partera de Sawatsky «se arrodilló junto a la cama y dio gracias a Dios [...] porque la criatura había venido a este mundo, y porque tanto la criatura como la madre seguían vivas». Entonces sí podía hacerse público el evento. Los hijos mayores acudían

de donde habían sido apartados en casas de vecinos y recibían la feliz noticia. Según recuerda Sawatsky, «Recuerdo especialmente cuando nació el bebé número once [...] cómo brincaban de alegría los niños».[6]

La noticia corría entre la parentela o en el poblado, pero la mayoría de los menonitas de principio de siglo no hacían ningún anuncio público de los nacimientos, ni siquiera en la iglesia. «El bebé» fue sencillamente una parte integral de la familia y en muchos ambientes, seguía designándose así —sin nombre propio— hasta que llegara el siguiente «Bebé», normalmente dos años después. A partir de entonces y hasta su propia boda, los hijos eran conocidos como hijo o hija de determinada familia: Eddie el de los Hilderbrand, o Annie, la de Josiah.

La niñez fue una época multifacética. Recordada nostálgicamente, era un tiempo de juego, de explorar las arboledas y las cunetas, soñar fantasías, imitar el trabajo de los padres en la cocina o en el campo, aprender diversos entretenimientos de grupo traídos de la patria vieja, o aprendidos en las calles de algún pueblo norteamericano. Esos entretenimientos eran divertidos, aunque a veces ponían a prueba los límites de las ideas y conductas correctas. La tradición popular menonita abunda en historias de chicos y chicas que rondaron el límite de lo permisible, especialmente en cuanto a transformar en juguete objetos de trabajo, o ser traviesos sin llegar a la maldad.

El libro de familia de Aaron y Hannah (Good) Wise cuenta de la vez que estuvieron de visita los tres chicos de los Martin en la casa de los Wise cerca de Ephrata, Pensilvania: Cogieron «la carretilla de dos ruedas [...] para transporte de dos bidones de leche, tirada por una persona», y lo llevaron corriendo y dando tumbos por el camino de acceso a la granja [...] hasta que volcó, cayendo encima de uno de los niños».[7] De la granja de David y Elizabeth Klassen en Ekron, Manitoba, hay historias de cómo sus seis hijas —Neta, Tina, Mary, Betty, Annie y Gertie, nacidas en fila— solían importunar a los chicos de los vecinos, echándoles agua desde un escondite en lo alto del pajar cuando, sin sospechar nada, entraban al granero de los Klassen para curiosear.[8]

Otras historias de principios de siglo cuentan cómo los hermanos mayores enseñaban rimas prohibidas y fabulaciones absurdas a los miembros más jóvenes de la familia. El novelista Rudy Wiebe recuerda

que su hermana mayor, Helen, contaba historias en su hogar de Alberta en los años 30, historias acompañadas por «una mezcla turbulenta de chismes y humor e insinuaciones y "¡No se lo digas a nadie!" [...] y ataques de risa, bailoteando por una inmensidad de detalles que solamente sería capaz de reordenar un contorsionista literario».[9]

La niñez era también tiempo para aprender los valores de los padres: el bien y el mal, el honor y las obligaciones, la obediencia y la cooperación y especialmente, parece ser, la honestidad, la justicia y el perdón. A pesar de la designación de los padres como «cabeza del hogar» y relatos numerosos de padres que jugaban y oraban con sus hijos, el alma de todo este aprendizaje era la madre. La historia de la Iglesia Menonita de Leamington, en Ontario, afirma sin reparo que los mil jóvenes que se afiliaron a la iglesia en la generación después de su fundación en 1929, lo hicieron gracias a «la madre cristiana» que fue siempre «la primera en inculcar al niño un amor y reverencia de Dios» y el «deseo de ser una parte del cuerpo de Cristo».[10]

Son numerosos los escritos que subrayan esta observación sobre las madres. Jake Sawatsky, de Oak Lake, Manitoba, describe cómo su madre «llevaba a los niños en viajes imaginarios al país de las hadas, al hogar de su propia niñez», en lengua bajo alemana, cantando «mientras íbamos en la calesa de un caballo, contándonos también la Biblia y el catecismo, y enseñándonos acerca de dos voces [...], la buena es la voz de Dios, mientras que todo lo que es [...] malo, viene del diablo». Y por supuesto, era la madre quien se aseguraba de que los niños recitaran



Una foto sin fecha ni identidades, de una comunidad menonita que participa en un juego de grupo, posiblemente en Saskatchewan. Los juegos de grupo y bailes en línea eran frecuentes en las bodas de algunas comunidades de menonitas neerlandeses rusos.

sus oraciones al acostarse.[11]

Para los años 50 los padres contaban con un juego de libros bien escritos y arraigados en principios anabautistas, como herramienta principal para la instrucción. Todos ellos coincidían en enseñar la paz y el amor a cualquier precio. En la colección de historias breves de Elizabeth Hershberger Bauman, *Coals of Fire* (Ascuas de fuego), los sentimientos de agresividad se ahogan con la cordialidad y con actos de bondad. En un capítulo especialmente inolvidable, «*The Mystery of the Thatch*» (El misterio del tejado de paja), unos jóvenes dedicados al vandalismo, que destrozan el tejado de paja de un anciano, se quieren morir de vergüenza cuando el anciano los invita a entrar a compartir con ellos una cena caliente que acaba de preparar su esposa.

En *Henry's Red Sea* (El Mar Rojo de Enrique), por Barbara Claassen Smucker, el mensaje es uno de amor ágape: «Cristo murió por todos», Peter Dyck, un cooperante con MCC, le explica a Enrique, un chico cuya familia acaba de huir de la Unión Soviética de Stalin. «Murió por los refugiados, pero también por los comunistas rusos». En *The Miller Five* (Los cinco Miller), por Esther Eby Glass, Ronald, un niño menonita, visita a Gloretta, su vecina no menonita. Ronald se queda «pasmado al conocer a la madre de Gloretta, con su cinismo, mundanalidad y hábito de fumar» y rehúye la amistad con la niña bonita, a favor de su amistad con Carol, la niña menonita que está sentada en el porche de su casa «pelando manzanas, sus faldas protegidas por el delantal que ella misma ha cosido». Las enseñanzas menonitas intentaban guiar a los niños para que dieran la espalda a un mundo de violencia y frivolidad, inculcándoles valores anabautistas con que hacer frente a un mundo turbulento.[12]

Hasta mediados del siglo XX, la vida en la granja o el pueblito rural fue un tiempo de aprendizaje del oficio para muchos chicos menonitas. Les instruían las destrezas críticas para desenvolverse en la explotación de una granja y sentían que aportaban al éxito de la granja. Tanto los chicos como las chicas ayudaban con las tareas de la casa y de la granja; los chicos generalmente daban de comer a las vacas y las chicas las ordeñaban; a veces tan pequeños como con seis años.[13]

Los niños de familias más adaptadas a la cultura general, en granjas industrializadas o en ciudades más grandes, se criaban con un sentido claro de ser «adolescentes», una forma relativamente nueva de ver a los



El formidable equipo de «football» (rugby norteamericano), los Dutchmen, de Landmark, Manitoba, en 1957. Aunque la mayoría de los menonitas aceptaban los deportes para los niños, podía resultar polémica la participación de hombres adultos. Los ancianos de la iglesia local de los menonitas Kleine Gemeinde criticó duramente al equipo, especialmente porque algunos de los jugadores eran miembros de la iglesia. Wilmer Penner, el quarterback, o capitán del equipo, es la cuarta persona desde la izquierda en la fila de atrás. Los apellidos de casi todos los otros jugadores eran Plett, Reimer y Penner, apellidos de las familias fundadoras de esa comunidad estrecha de los Kleine Gemeinde.

jóvenes, que se popularizó entre los menonitas especialmente después de la 2ª Guerra Mundial. Como «adolescentes», los jóvenes se entendían especialmente vulnerables y maleables, y los padres se esforzaban mucho por guiar su crecimiento espiritual y su compromiso con la iglesia, en medio de las exigencias de un mundo de clase media. Se invirtió mucho esfuerzo en reforzar las destrezas y la confianza del individuo, destrezas que solían incluir cosas como clases de piano, participación en las actividades de las 4-H (asociaciones cívicas juveniles) y la práctica de deportes.

Para todos los hijos de menonitas a principios del siglo XX —fueran rurales o urbanos— el centro de influencia de su mundo era su casa; y dentro de la misma, la mesa de la cocina. La mesa era el corazón y el hogar virtual de una vivienda menonita. El escritor Carl Victor Friesen, de Rosthern, Saskatchewan, describe la mesa de la cocina como «el mueble más importante de toda nuestra casa en la granja [...] Nos reuníamos alrededor de ella tres veces al día para comer [...] Era el punto de partida y también el destino: el centro de la

Los menonitas —como todo el mundo— hablaban de sexo.

red de comunicaciones de la familia, un lugar de trabajo y un refugio seguro, todo a la vez». Aquí «la fascinación de la niñez» podía alimentarse al observar a Madre hornear o planchar, o a Padre anotar en un cuaderno los detalles de la economía de la granja familiar.

La mesa era el lugar donde se celebraban conversaciones importantes, durante un descanso del trabajo de la granja, por ejemplo; y en esas ocasiones «los niños solíamos aparecer por ahí también, sintiendo que de alguna manera éramos parte de ese mundo adulto de preocupaciones y responsabilidades». Aquí «una familia que empezaba a disgregarse, con hijos ya casados o estudiando en la universidad en otro lugar, podía volver a congregarse a la hora de la cena o en los fines de semana». Era inevitablemente un lugar donde volver a fijar el rumbo. Como recuerda Friesen, después de la cena al cabo de un día de trabajo exigente, en medio del sentimiento acogedor «de armonía y seguridad [...] La lámpara de queroseno [...] daba una luminosidad cálida a la comida preparada [...] Las cabezas bajadas en oración silenciosa, estábamos [...] otra vez a la mesa, sintiendo una fuerza y dulzura interior por la unidad de la familia».[14]

Los años de la adolescencia producían ansiedad sobre el cuerpo a la vez que curiosidad sexual. Los menonitas —como todo el mundo— hablaban de sexo, hacían insinuaciones sobre ello, contaban chistes verdes. La sexualidad se exploraba frecuentemente fuera de los códigos morales recomendados. Los ámish reconocieron la práctica nocturna de *bundling* (envolverse), donde de vez en cuando los chicos se metían a escondidas en la casa de sus novias y dormían con ellas, si bien con una tabla de madera entre los dos, desde la cabecera al pie. Los líderes de la Iglesia Menonita enumeraban los «tropiezos» que aguardaban a los jóvenes en la ciudad, como «las diversiones, la taberna, la moda, enamorarse, malas amistades».[15] Los grupos progresistas tanto como los tradicionalistas, advertían en contra de «asimilarse a la mentalidad de este mundo» y se preocupaban sobre la noticia desagradable de algunos hijos concebidos inevitablemente fuera del matrimonio.[16]

Los adultos —especialmente los que vivían en la ciudad— podían ser muy estrictos en cuanto a temas sexuales. Brenda Martin Hurst realizó un estudio de los sermones del evangelista estadounidense Menno Steiner a finales del siglo XIX, sobre la sexualidad. Subraya que iba en aumento la idea entre los menonitas más modernos, que los impulsos

sexuales debían «controlarse [...] para poder entregarse a metas más elevadas y espirituales».[17] Con el tiempo, los menonitas progresistas empezaron a hablar con menos rodeos sobre temas sexuales y surgieron escritos numerosos cuyo fin era poner coto a la curiosidad de los jóvenes. El más difundido fue el libro del Rdo. C. F. Derstine, de Waterloo, Ontario, *The Manual of Sex Education* (El manual de educación sexual), publicado en 1943 por Zondervan y ampliamente distribuido en el mundo menonita.

El propósito del libro era claro: instruir a los jóvenes, que tienen «en sus manos cantidades enormes de energía sexual» en una era cuando «cierto tipo de novelas, películas y obras de teatro —y qué decir de las "historias sucias" que se cuentan en los lugares donde trabajamos— nos rodean de sexo». Derstine se adelantó a su época en algunos sentidos. Instó a sus lectores a olvidar la idea «victoriana» de que «la modestia es sinónimo del silencio» para sostener, al contrario, que había que «enseñar a los hijos el sentido hermoso del sexo». Pero también demostró una perspectiva altamente moralista, declarando que Dios sólo admite al cielo a «personas puras». Insistió que los jóvenes debían conocer las consecuencias de la impureza sexual: ser una madre soltera «mancha la reputación y rodea de infamia a las criaturas concebidas», mientras que la masturbación masculina «tiene como resultado un ejemplar de ser humano sin norte, holgazán [...] raquítico, sin ambiciones».[18] El mensaje quedaba claro: la energía sexual no encorsetada podía destruir al joven.

Una cultura sexual más amplia empezó a emerger durante los años 60 para la mayoría de los menonitas progresistas, encabezada muchas veces por una nueva generación de líderes educados en la universidad. La publicación de 1985 *Human Sexuality in the Christian Life* (La sexualidad humana en la vida cristiana), producida por un grupo de trabajo de la Iglesia Menonita y la Convención General, procuró hablar «la mente de Cristo en medio de una revolución sexual». El sexo era complicado. Mucho más que «el acto sexual», era «toda una forma de vivir en un cuerpo como una persona con impulsos sexuales que influyen en cómo uno piensa, se siente y se comporta». El caso es que —según afirmaba la guía— la sexualidad es lo que hacía que Jesús fuera humano, y hasta influyó en su forma poco ortodoxa de relacionarse con las mujeres.

El librito evitó dicotomías facilonas. No condenaba inequívocamente las relaciones sexuales para una pareja comprometida a casarse, con un amor mutuo y sincero»; cuestionaba las ideas mayoritarias de masculinidad que «parecen destinadas a garantizar que los varones no aprenderán lo que es una intimidad auténtica»; explicaba la masturbación adolescente como algo impulsado por la curiosidad. El pecado principal no era tener sexo fuera del matrimonio, sino vivir vidas sin intimidad, bien sea como casados o como solteros.[19]

Este informe de la iglesia también indicó la existencia de una presión creciente de menonitas jóvenes gay y lesbianas para ser reconocidos, especialmente en el seno de las comunidades de la Iglesia Menonita y la Convención General. El informe reconocía, de manera sin precedentes, que para «algunos entre nosotros, el compás en nuestro fuero interior nos orienta hacia personas de nuestro propio género».[20] Bien es cierto que había menonitas gay y lesbianas que venían defendiendo activamente, durante algún tiempo, a los que se sienten atraídos por su mismo género. En 1976 se había creado el *Brethren and Mennonite Council for Gay and Lesbian Concerns* (Concilio de Hermanos y Menonitas para Temas Gay y Lesbianos), en parte, para ayudar a menonitas homosexuales a hallar un lugar legítimo dentro de la iglesia. Conocido popularmente como BMC, esta organización difundió recursos numerosos, entre ellos una película, *The Journey is our Home* (El camino es nuestro hogar), que fue muy vista durante los años 90. Mostraba un buen número de menonitas jóvenes que hablaban con mucho sentimiento acerca de sus luchas con las normas estrictamente heterosexuales de la iglesia.

Una cultura sexual más amplia empezó a emerger durante la década de 1960.

En su escrito autobiográfico, Jan Braun recuerda cuando salió del hogar de sus padres en Osler, Saskatchewan, con 18 años. Así empezó «el proceso de "salir del armario" primero para mí misma, después para algunas de mis amistades más próximas». Pero cuando decidió aceptar su llamamiento al ministerio un año más tarde durante una experiencia como becaria en la Iglesia Menonita United, de Toronto, se preparó para un mundo solitario, conociendo que «ser abiertamente lesbiana no era en absoluto una opción viable».[21] Hasta para las

convenciones menonitas más asimiladas, la cuestión homosexual y lesbiana era hondamente perturbadora.

La marea cultural que suscitó estas cuestiones de sexualidad también reordenó las relaciones entre padres e hijos de otras maneras más generales. Al centro de esas relaciones se encontraban cambios en la manera que se traspasaba la riqueza acumulada, de una generación a la siguiente. Un sistema de varios siglos de heredades bilaterales y repartibles en las tradiciones ruso neerlandesas y suizo alemanas del sur, había garantizado que tanto las hijas como los hijos tendrían parte en la riqueza familiar.[22] Aunque los conflictos familiares sobre la heredad podían suceder con cierta normalidad, este compromiso al ideal de heredad repartida a partes iguales orientó las estrategias económicas de casi todas las familias. También significó que todos los hijos adolescentes —chicos y chicas— entregaban a sus padres lo que ganaban hasta que cumplían 21 años, cuando podían esperar recibir alguna ayuda económica de la familia para establecerse independientemente. Esta práctica profundamente arraigada producía una relación relativamente ordenada entre padre e hijo adulto.

La urbanización trastornó este modelo, creando momentos de conflicto, a la vez que reordenaba algunos aspectos del compromiso entre padres e hijos. Henry Schulz, de Abbotsford, Columbia Británica, recordó su intento de independizarse de sus padres como un período tormentoso. En 1932, con 20 años, escribe: «Decidí que ya era mayor y me guardé todo el dinero que ganaba [...] pero mi padre no estuvo de acuerdo», alegando que «según la costumbre menonita, los hijos debían o trabajar para sus padres o bien entregarles sus ganancias hasta que cumplían 21». El joven Henry sugirió que fueran socios, pero Padre «dijo que yo era demasiado agresivo» y no valía más que «cualquier otro trabajador que pudiera contratar en aquellas parte [...] así que no hubo acuerdo».[23]

Las nuevas opciones vocacionales a veces tuvieron un efecto contrario, aunque los hijos adultos salieran para estudiar en la universidad en otra parte. La universidad suponía por una parte una independencia mayor, pero también dejaba al joven desarraigado, con un futuro incierto, más consciente del mundo exterior. Muchas veces esa época de la vida acabó estimulando una dependencia más prolongada de la guía de los padres, si bien desde la distancia.

Alan Kreider recuerda que mientras estudiaba en la Universidad de Princeton durante la Crisis de los Misiles Cubanos en 1962, «la crisis mundial en espiral me aterraba», haciendo que se sintiera «confundido, triste [...] y emocionalmente agotado», como también «lejos de Dios». Una noche sonó el teléfono y «para mi sorpresa mayúscula, era mi madre. "¿Estás bien, Alan? Me siento inquieta acerca de ti"». Después de una conversación telefónica con su madre que debió costar bastante, «mi ser interior comido de morriña, lloraba de gratitud».[24] El movimiento juvenil que tanto reordenó las relaciones entre padres e hijos en la sociedad norteamericana en general, también afectó a los hogares menonitas de muchas formas, algunas contradictorias entre sí.

Noviazgo

Las formas del noviazgo fueron evolucionando con el paso del tiempo y diferían dramáticamente entre un grupo de menonitas y otro. Generalmente el noviazgo se vivía en lugares específicos: la calle del pueblo, entre los menonitas de Vieja Colonia; las reuniones los domingos por la tarde para cantar himnos, entre los ámish; reuniones del grupo de jóvenes, campamentos de verano, los institutos y las escuelas universitarias entre los más asimilados.

Con el paso del tiempo, los menonitas más modernizados se esforzaron mucho por construir espacios de encuentro aprobados para los jóvenes pretendientes. De hecho, un número especial de la revista *Mennonite Weekly Review* de mayo de 1951, a la vez que lamentaba el aumento del índice de divorcios en Estados Unidos, alentaba a los jóvenes a no citarse para encuentros sociales informales, en la pradera de la granja o en la carretera, sino en lugares más ordenados y en relación con la iglesia: especialmente los institutos privados y en las escuelas universitarias.

Exceptuando la extensión de tiempo que llevó el proceso, el compromiso entre Ella Garber y Harvey Bauman en Ohio, en 1918, siguió un patrón que empezaba a hacerse típico para la mayoría de las parejas menonitas norteamericanas. Esta narración tiene una cualidad mística, suena a novelas románticas y está arraigado en una institución menonita. Ella conoció a Harvey mientras estudiaban en Bluffton College, cuando su plan era dedicarse a misionera médico soltera. Cambió de opinión, sin embargo, un día mientras se dedicaba a limpiar la casa, cuando «de repente, a sus espaldas, oyó las palabras: "Harvey Bauman

es tu futuro marido"»; y al instante «supo que Dios [le] había hablado». Cuatro años más tarde, al acabo de un noviazgo un poco turbulento durante el cual Ella se hizo doctora, el tímido e introvertido Harvey por fin le propuso casarse. La gregaria y energética Ella, siguiendo aquella guía divina, consintió.[25]



Boda de Gerald Hughes y Annabelle Conrad, Iglesia Menonita Oak Grove, de Smithville, Ohio.

El noviazgo se complicaba más todavía cuando la unión propuesta era interracial. Hasta los menonitas progresistas, que patrocinaban misiones urbanas con entusiasmo para crear iglesias sin distinción de razas, lo tenían bastante menos claro en cuanto a familias interraciales. Hubo parejas como la de Annabelle Conrad, una mujer blanca y Gerald Hughes, un hombre negro, que se conocieron en Goshen College. Persistieron en su relación y se casaron en 1954 en la iglesia de ella, la Iglesia Menonita Oak Grove, cerca de Smithville, Ohio, pero sólo al cabo de un debate tenso en la congregación. Los líderes de la Convención de Ohio procedieron entonces a rechazar la candidatura de Gerald para ejercer el ministerio, por cuanto su matrimonio con una mujer blanca daba un mal ejemplo.

Sin embargo el historiador Tobin Miller Shearer ha descubierto que para principios de los años 60, un puñado de matrimonios interraciales menonitas estaban teniendo una influencia sorprendente, dando charlas en asambleas de la iglesia, sirviendo en comités, brindando un ejemplo vivo de armonía racial. La realidad es que las familias interraciales abrieron el camino para la aceptación de iglesias sin distinción de raza, otro ejemplo de cómo la realidad familiar influye en la teología.[26]

Matrimonio

En 1951, el número especial de la revista *Mennonite Weekly Review* informaba que las uniones basadas en «un beneficio mutuo» estaban perdiendo peso, reemplazadas por las que se basaban en «un amor mutuo». La vida de ciudad estaba poniendo patas arriba una cultura matrimonial que existía desde hace siglos. Tradicionalmente, los imperativos de la granja habían exigido un grado importante de mutualidad en el matrimonio. Esos matrimonios estaban encabezados oficialmente por el varón, bien es cierto, pero las mujeres tanto como los varones desempeñaban un papel económico crítico en la familia granjera. Esos papeles tenían consecuencias sociales importantes. Un estudio de 1981 de mujeres rurales ámish concluye que eran «económicamente importantes, y dentro de la familia [...] independientes y emprendedoras». Este hecho, además de su papel como madres de muchos hijos y como garantes de la autosuficiencia de los ámish, les aseguraba un posición importante.[27]

Son numerosas las historias familiares de menonitas rurales que también sugieren un grado sorprendente de mutualidad e igualdad en las granjas de los menonitas asimilados. Una de esas historias cuenta que Charles y Lizzie Pellman, de Richfield, Pensilvania, «trabajaban como un equipo en cuestiones de educación moral y espiritual de sus



John y Mary (Letkemann) Dyck en el día de su boda en diciembre de 1942, en Mullinger, Saskatchewan, un año después de recibir su título John de la cercana Escuela Bíblica Bethany. Aunque los Dyck aparecen en el atavío de boda moderno y a la postre tuvieron cuatro hijos, no fueron una familia típica. Fueron a Colombia como misioneros, donde John y Mary perecieron en un accidente aéreo en 1957.

hijos»; si acaso, «Madre hablaba con más franqueza que Padre».[28] El centro de influencia de los hogares granjeros en estos casos se ordenaba menos por patriarcado que por la personalidad y una interdependencia.

A la medida que las granjas se industrializaban y los menonitas acabaron fluyendo a las ciudades, empezaron a hablar del compañerismo matrimonial de formas nuevas. La pequeña biblioteca de Dave y Gertie Loewen, de Blumenort, Manitoba, tenía dos libros sobre el matrimonio en los años 1950, ninguno escrito por un menonita, aunque ellos los leían. Uno era *The Home: Courtship, Marriage and Children* (El hogar: Noviazgo, matrimonio e hijos), por John R. Rice y publicado en Wheaton, Illinois en 1946. Los títulos de capítulo estipulaban papeles según el género: «El varón, representante de Dios, como cabeza del hogar» o, «Esposas, someteos a vuestros maridos».[29]

El otro libro, sin embargo, *The Christian Home* (El hogar cristiano), por Norman V. Williams y publicado por Moody Press en 1951, traía consejos menos cortantes.

Aunque sin cuestionar la estructura patriarcal del hogar, el libro de Williams enfatizaba el compañerismo en el matrimonio. Solamente tres párrafos de la copia del libro que poseía la familia Loewen están subrayados, y cada uno enfatiza esta nueva forma de pensar. El primer párrafo observa que todo lo que el marido «hace debe ser un motivo de bendición y edificación espiritual para su esposa», estipulando que hay que incluir «tomarse un tiempo cada día para el compañerismo con su esposa». El segundo, esboza la imagen del cuerpo que enfatizaba el compañerismo: Uno tal vez quisiera tener un cuerpo «más bello, sano, fuerte [...] pero en cualquier caso es su cuerpo [...] y [...] lo cuida con cariño [...] Así también un hombre podría desear tener una esposa [...] más hermosa [...]; pero en cualquier caso es su esposa [...] una parte de él mismo». El tercer párrafo describe el deber de la esposa con su marido: «La esposa cristiana promociona a su marido [...] A todos los demás tal vez les parezca que él no destaca, pero mientras que ella [...] crea en él, él se irá superando cada vez más».[30]

Paradójicamente, el matrimonio de compañerismo enfatizó las diferencias de género.

Paradójicamente, este nuevo estilo de matrimonio de compañerismo enfatizó sin embargo las diferencias de género. Aquí el marido es el único que trae ingresos al hogar, la esposa es ama de casa; ella le rinde respeto, él hace que ella se sienta valorada. También estaban cambiando las ceremonias de boda para simbolizar esta cultura nueva de relaciones de género. En muchas bodas menonitas tradicionales, el novio y la novia se vestían por igual en colores sobrios y oscuros y se celebraba a propósito con gran sencillez, de manera más o menos privada en las casas; o con ceremonias muy breves en las iglesias, el domingo por la mañana al concluir el culto.

Sin embargo, especialmente después de la 2ª Guerra Mundial, las bodas pasaron a ser ceremonias propias en la iglesia. El novio vestía un frac elegante y la novia lucía un traje blanco muy trabajado. La esposa llegaba sola y lentamente por el pasillo de la iglesia, acompañada por su padre que la entregaba en matrimonio al novio, que esperaba al frente del salón de la iglesia.[31] La ceremonia parecía querer comunicar subliminalmente la idea de la mujer sumisa y el varón poderoso.

En la segunda mitad del siglo las ideas sobre el matrimonio encabezado por el varón fueron criticadas, especialmente por los líderes de las iglesias menonitas más progresistas, que ahora promovían la igualdad absoluta entre mujeres y varones, y enseñaban la necesidad de «someterse mutuamente» en el matrimonio.[32] A la vez, conforme estas ideas iban ganando aceptación, provocaron una reacción de los más conservadores culturalmente, que advertían que esa clase de igualdad acabarían socavando la estabilidad de la familia.

Durante los años 70 estas ideas fueron ganando adeptos entre una gran variedad de menonitas, como los varones y mujeres de la Convención Menonita Conservadora que acudieron masivamente a seminarios sobre vida familiar a cargo del orador popular evangélico Bill Gothard. Reunidos en grandes auditorios en las ciudades de Ohio, Minnesota y otras partes, los asistentes oyeron a Gothard explicar la «cadena de mando» bíblica que dejaba a los maridos como cabeza incuestionable del hogar. Representaba a los padres como mazo y las madres como cincel en relación con los hijos. Los asistentes anabautistas oían a Gothard

Los menonitas asimilados parecían estar perdiendo su oposición al divorcio.

alabar los menonitas de costumbres tradicionales como ejemplo de los valores que la sociedad norteamericana corría peligro de perder.[33]

Al margen de cuál forma de enseñanza sobre el matrimonio recibieran los menonitas, el matrimonio padecía unas presiones cada vez mayores, al igual que en la sociedad norteamericana en general. El matrimonio en sí seguía muy firme entre los menonitas, según una encuesta de 1985, que indicó que el 91 por ciento de los varones y 98 por ciento de las mujeres se acababan casando. Pero otras cifras de la misma época resultaban menos tranquilizadoras: 4,5 por ciento de los menonitas casados, ya habían pasado por un divorcio; y aunque esta cifra era pequeña cuando se compara con el 35 por ciento de la media nacional, había aumentado significativamente en tan sólo una generación. Luego también los menonitas asimilados parecían estar perdiendo su oposición al divorcio, de 49 por ciento en 1972, a solamente 35 por ciento en 1989.

Las afirmaciones de la iglesia sobre el matrimonio también evolucionaron: si un pronunciamiento de los años 1960 describía sin matices el matrimonio como una unión «monógama» y «heterosexual» para toda la vida, otra afirmación de los años 1980 ya hacía mención de matrimonios frágiles, que a veces acaban fracasando.[34] Cada vez más estudios mencionaban sin tapujos la existencia de abusos físicos en los hogares menonitas. El impactante *Assault on God's Image* (Asalto a la imagen de Dios), por Isaac Block en 1980, fue uno de esos estudios. Según sus datos, basados en unas 300 llamadas por teléfono al azar, existían «abusos domésticos entre las personas asociadas con las iglesias menonitas de Winnipeg», donde un 5,4 por ciento de los encuestados dijeron que en los últimos doce meses su pareja les había tirado algún objeto, 2,2 por ciento habían recibido una bofetada, y 2,6 por ciento habían sido amenazados físicamente.[35]

En algunos respectos, las iglesias menonitas distaban mucho de ayudar a fortalecer los matrimonios. Algunas iglesias prefirieron no darse por enteradas de los casos de abuso doméstico, sin importar el grado de violencia.[36] Algunas iglesias excomulgaban sumariamente a los miembros que se casaban fuera de la iglesia, sin tener en cuenta la fuerza del vínculo matrimonial. Un caso típico fue el de Pete Bergen, hijo de Jacob y Gertrude Bergen, que se casaron en 1908 y se mudaron desde Hutchinson, Kansas, a Shafter, California. En la sociedad

multicultural de la costa oeste, Peter se casó con una mujer que no era menonita, Ada Suydam, hacia 1930. Según el libro de familia de los Bergen, por cuanto Ada había sido «criada en otra confesión cristiana [...] la iglesia menonita se negó a casarlos y Peter [a quien se describe como un "menonita devoto"] al final fue excomulgado [...] por casarse con alguien que no era menonita».[37]

Los matrimonios estresados también afectaron a líderes masculinos de la iglesia, especialmente los pretendidamente llamados por Dios a pasar mucho tiempo lejos de sus familias. El autor Ronald Sider, de los Hermanos en Cristo, escribe que en 1978 él y su esposa Artubus vivieron una crisis en su matrimonio, a pesar de que «de mil maneras conscientes e inconscientes» habían evolucionado de «un patriarcado blando [...] a una sumisión mutua en [...] el matrimonio». Paradójicamente, fueron los incesantes compromisos de Ron para dar conferencias con la organización *New Call to Peacemaking* (Llamamiento nuevo a hacer la paz) lo que produjo agobio y estrés, que desembocó en «duros altercados» e irritación frecuente, algo que sólo se pudo atajar gracias a «consejería sabia y sólida».[38]

Hay otros testimonios de cómo el agobio de las muchas actividades de la vida urbana en Norteamérica tensionó enormemente a los matrimonios menonitas. El escritor Philip Wiebe, de Salem, Oregon, confirmó la tendencia en su libro de autoayuda de 1999 *It Takes Two to Tangle* (Se necesita dos para enredarse), publicado por la editorial Kindred Productions, de los Hermanos Menonitas. El primer enemigo de los buenos matrimonios, escribió Wiebe en su guía para mejorar el matrimonio, es el exceso de actividades. Los hogares modernos estaban llenos de «artilugios que pitan [...] Televisores y cadenas de música y teléfonos móviles y localizadores y contestadores automáticos», que conspiran entre todos para impedir que un matrimonio tenga oportunidad de conversar sin interrupciones. La solución para un buen matrimonio y entenderse bien, aconsejó Wiebe, era apartarse de todo el ruido y atreverse al silencio de un «hermoso aburrimiento».[39]

Mujeres y varones

En relación estrecha con las ideas cambiantes sobre el matrimonio, hallamos la evolución de opiniones sobre género: lo que significaba ser una mujer y femenina, o bien un varón y masculino. En general las mujeres menonitas en Norteamérica durante el siglo XX alcanzaron

responsabilidades públicas y reconocimiento mayores, mientras que los hombres hallaron formas de expresar su masculinidad sin recurrir al tópico de la actividad física y los confines de la comunidad menonita. Sin embargo esos cambios resultaron más o menos complicados: no es que las mujeres sencillamente se «liberaron» o que los hombres sencillamente se volvieron menos patriarcales.



La familia Webb: la madre Roberta con sus hijas Nancy, Peggy y Ada. Roberta fue una maestra de escuela que en 1943 se adhirió a la iglesia de una misión menonita en Harrisonburg, Virginia. Después del bautismo se atavió con el gorrito devocional y el vestido «sencillo» de las mujeres menonitas de Virginia en aquella época. Ada y Peggy asistieron a Eastern Mennonite College, después que dicha escuela empezó a admitir estudiantes negros en 1948.

Hubo, desde luego, algunos indicadores fundamentales que indicaban una mayor independencia y liberación para las mujeres, especialmente en el ala más moderna de la comunidad menonita. En las primeras décadas del siglo XX, por ejemplo, muchas menonitas en Norteamérica vestían un atavío característico: un vestido largo confeccionado de tela sencilla y con un canesú adicional —que se conocía en algunos círculos como *cape dress* o vestido con capa— para asegurar la modestia absoluta; y un pañuelo, gorrito o velo de oración, que simbolizaba su humildad y sumisión.

La Iglesia Menonita «antigua» y toda la gama de grupos menonitas conservadores ruso neerlandeses, esperaban que serían las mujeres y no

Dejar de lado estos viejos símbolos no supuso inmediatamente un mayor reconocimiento ni libertad para las mujeres.

los hombres, quienes vistieran el símbolo material más importante de separación del mundo en derredor: algún elemento que cubriera sus cabezas. A la vez, no llevar la cabeza descubierta significaba también su sumisión a los varones. Un punto importante en la historia de este símbolo sucedió en 1911 en la mayoritaria Iglesia Menonita «antigua», cuando Daniel Kauffman y otros líderes invocaron el debate en la sociedad protestante norteamericana sobre «los fundamentos», recurriendo a ese lenguaje para justificar una postura estricta sobre la obligatoriedad del atavío «sencillo» para las mujeres.[40]

Para la década de 1920, algunas mujeres en esta iglesia empezaron a cuestionar abiertamente esta práctica, lo cual con el tiempo tendría consecuencias insospechadas. En el interior del Estado de Nueva York, algunas empleadas de fábrica que en los años 40 se negaron rotundamente a vestir sus típicos gorritos blancos en el trabajo, consiguieron más que rebelarse: ocasionaron un cisma incandescente en la iglesia.[41] Cambios parecidos podían observarse en otras denominaciones conservadoras menos numerosas. En la región Interlake, de Manitoba,



Menonitas de orden antiguo en el condado de Waterloo, Ontario, sirviendo una comida en 1979 durante la construcción de un granero. Aquí las mujeres han preparado una mesa llena de alimentos para los varones, que han hecho una pausa en su trabajo de construcción.

algunas mujeres de la Evangelical Mennonite Conference en los años 70 todavía se cubrían las cabezas, pero ya sólo era un gorrito negro que se ponían para ir a la iglesia; mientras que las más ancianas ya solamente se cubrían con el pañuelo negro tradicional para la oración a la hora de comer.[42]

Dejar de lado estos viejos símbolos, sin embargo, no supuso inmediatamente un mayor reconocimiento ni libertad para las mujeres. Como amas de casa, madres, y esposas cuyo deber era apoyar al hombre que proveía para la familia, llevar la cabeza descubierta no trajo ninguna diferencia: las menonitas modernas en las ciudades seguían siendo las que callaban, recluidas en sus casas. Algunas mujeres en los años 60 hablaban de encontrarse atrapadas en una «mística femenina», un mal que mantenía a las mujeres en su papel de sumisas.[43]

Aun cuando las mujeres empezaron a tener una cara más pública, fue en organizaciones como los círculos de costura, donde los varones guardaban el orden. La historiadora Lucille Marr observa que cuando los círculos de costura promocionados por MCC recibieron atención durante los años 50, fue como «mujeres sin rostro y sin nombre [...] que hacían con esmero aquello para lo que servían: coser para ayuda humanitaria; mientras los líderes masculinos se identificaban con nombre y apellido y aparecían en una diversidad de cargos donde se tomaban las decisiones».[44]

El caso es que fue largo el camino hasta que algunas mujeres empezaron a ser reconocidas como líderes, o a ser ellas quienes proveían para la familia. Por ejemplo Helen (Erb) Burkholder, de Ontario, encontró un trabajo «provisional» como «provee dora principal para su casa» en la isla de Vancouver en 1944, cuando su marido, Clayton, sir vió como objetor de conciencia en Columbia Británica.[45] Con el paso del tiempo, según iba aumentando el gasto para mantener la casa, el número de hijos fue descendiendo mientras la idea de las mujeres en un puesto de trabajo empezó a resultar aceptable, más y más mujeres ingresaron las filas de trabajadoras y proveedoras junto con sus maridos.[46] Para finales del siglo era corriente entre las menonitas jóvenes de las iglesias más urbanizadas, estudiar para obtener un título profesional y disponerse a una carrera laboral a la par que ser madres.

Otro factor que complica las cosas para entender cómo el sentimiento de ser válidas y reconocidas fue evolucionando con el tiempo, es el argumento esgrimido por eruditas feministas, de que a pesar de los símbolos de sumisión como el de cubrirse la cabeza, o las estructuras económicas que definían a la mujer como ama de casa, las mujeres no carecieron de creatividad para conseguir bastante autonomía dentro del hogar, para hacer que su mundo doméstico cotidiano resultara trascendente y libertador y hasta potenciador. La preparación de los alimentos, por ejemplo, no se veía como un papel secundario sino como en despliegue de ingenio en la lucha por mantener a la familia. Susan Wise, de Lancaster, Pensilvania, recordó que su madre se tomaba con tanta responsabilidad esta tarea, que «durante la Gran Depresión, [cuando] Mamá ya no sabía qué poner en la mesa para su familia hambrienta» se sentaba «en la cocina, llorando», incapaz de rendirse en circunstancias tan difíciles.[47]

Las menonitas que llegaron a Kitchener y Winnipeg después de la

2ª Guerra Mundial, recordaron cómo habían tenido que luchar como refugiadas en una Europa en guerra, ingeniándoselas para hornear «aunque más no fuera una semblanza del pan blanco y esponjoso, o el negro y pesado de centeno, que recordaba a tiempos mejores». El pan corriente traía a la mente —cuenta la historiadora Marlene Epp— «para los menonitas, la cena de la comunidad por la que el cuerpo de Cristo (su vida) se recibe al comer el pan».[48]

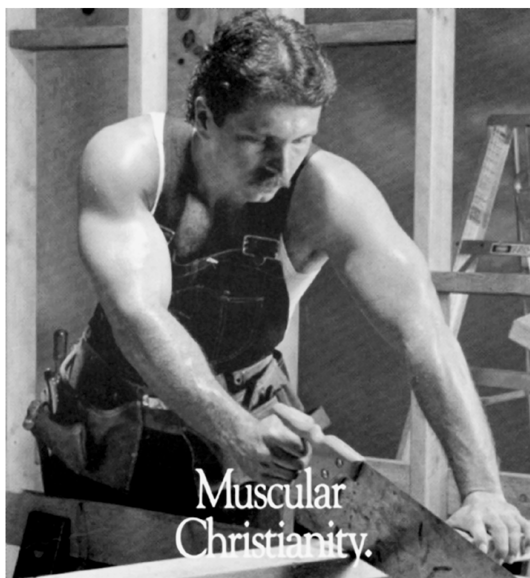
Edna Staebler llevó esta imagen al mundo canadiense en general de los años 60, con su libro *Sauerkraut and Enterprise* (Chucrut y empresa). Allí cuenta de visitas al hogar de los Martin, en Waterloo, sintiendo «la reconfortante fragancia de cosas maravillosas para comer», por cuanto «la señora de la casa [...] siempre estaba ocupada picando, haciendo conservas, o guisando».[49] En muchos lugares, las mujeres son recordadas por haber vinculado a sus familias con un pasado menonita gracias a sus «platos tradicionales». La evidencia de esta asociación se halla en la popularidad asombrosa de libros de cocina «menonitas» escritos por mujeres. Algunos se especializan en

Se suponía que un «buen hombre» era el que combinaba el trabajo duro con una severidad moral benigna pero coherente.

platos ucranianos, otros en recetas *Pennsylvania Dutch* (alemanas de Pensilvania). El más popular, *The Mennonite Treasury of Recipes* (La tesorería menonita de recetas), originado en Steinbach, Manitoba, vendió 42.000 ejemplares entre 1961 y los años 80.[50]

Los hombres menonitas también vieron puesta a prueba su importancia, validez y reconocimiento, en un mundo donde la vocación es fluida. Históricamente, el trabajo duro de los hombres en la granja obtenía el premio de ser reconocido como «varonil». Ralph Lebold, de New Hamburg, Ontario, recuerda que en 1948 «terminé el octavo año de escuela a los 14, y era feliz de quedarme en casa para trabajar en la granja», por cuanto era «trabajo de hombres [...] Nunca fui alto de estatura [...] pero era musculoso y rápido».[51]

Se suponía que un «buen hombre» era el que combinaba el trabajo duro con una severidad moral benigna pero coherente. Ezra Beachy escribe que aunque su familia se mudó varias veces entre 1900 y 1930, desde el condado de Madison, Ohio, al condado de Dimmitt, Texas y por fin a Allemands, Luisiana, en su familia había orden. El hecho es que su padre, Jonas, «era hombre de pocas palabras [...] pero quería decir lo que decía. Hacer que su familia de 11 hijos trabajara ordenadamente exigía una



Cristianismo musculoso. Un anuncio publicitario de 1993 se valía de estereotipos de masculinidad, para sugerir que los hombres menonitas emplearan sus músculos en el servicio. «Los ejercicios que más nos satisfacen no son los de gimnasio sino allí donde se encuentran los afectados por huracanes o por la pobreza», declaraba el anuncio. «Considera lo que ofrece una iglesia que te retará a sudar [...] a ejercitar tu fe de maneras que otros se beneficien». Las congregaciones de la Iglesia Menonita (IM) publicaron este anuncio en periódicos diarios y en *Newsweek*, una revista importante de difusión nacional.

planificación esmerada, una buena relación afectiva y una disciplina rigurosa».[52]

Con todo, las viejas definiciones de masculinidad estaban evolucionando, especialmente cuando estallaba la guerra o invitaba la vida de ciudad. Los objetores de conciencia durante la 2ª Guerra Mundial se incomodaban con el mote de cobarde *yellow belly* («panza amarilla», insulto de cobardía). De manera que por cualquier medio disponible —trabajo duro, deportes, voluntariado internacional en lugares peligrosos— los hombres menonitas procuraron cambiar esa imagen que vinculaba el pacifismo con el miedo.[53] A la vez que volvían la espalda a la granja sencilla familiar a favor de la explotación agraria más industrializada u optaban por empresas urbanas, parecían estar tomando de la sociedad en derredor nuevos conceptos de masculinidad.

Durante los años 50 los hombre más célebres de Steinbach, Manitoba, fueron los que habían establecido explotaciones avícolas o lecheras altamente mecanizadas y publicitadas, y los que se dedicaban a la venta de coches. Éstos, aunque siempre vestían «traje de domingo», hablaban de largas horas de trabajo duro y una determinación férrea, y promocionaban coches cada vez más grandes y potentes. Hasta los líderes de la iglesia se presentaban como fuertes y decididos. Cuando el evangelista menonita George R. Brunk, de Denbigh, Virginia, visito Steinbach en 1957, el periódico local, *Carillon News*, declaró que con sus 1,90 metros de estatura» parecía «el comandante de un buque».[54] Por aquellos años, Steinbach vio surgir su propio evangelista enérgico, Ben D. Reimer; como fundador de la *Western Gospel Mission* (Misión Evangelio para el Oeste) viajó muchas veces a la Saskatchewan rural, practicando un «evangelismo de confrontación», un formato que le granjearía la tipificación de ser «uno que se ha atrevido».[55]

El sentido de la masculinidad era bastante más complicado para aquellos cuya hombría venía negada por prejuicios racistas. Para los latinos, el servicio militar había sido una forma de demostrar su valía masculina y derribar estereotipos que los descalificaban como haraganes indisciplinados. Durante los años 60, cuando Estados Unidos estaba inmerso en la Guerra de Vietnam, Lupe de León, Ted Chapa, Raúl y Samuel Hernández y otros jóvenes que se sentían atraídos por el testimonio del grupo de *Mennonite Voluntary Service* (Servicio Voluntario Menonita) en su ciudad de Mathis, Texas, sintieron sin embargo

un hondo recelo del pacifismo. Si ellos, como latinos, se inscribían como objetores de conciencia, se arriesgaban a alimentar las nociones de su entorno, con respecto a los chicanos como hombres perezosos que rehúyen responsabilidades.

Al final casi todos los menonitas latinos de Mathis optaron por la objeción de conciencia, aunque les costó reconciliar el conflicto entre dos formas, la étnica y la religiosa, de hacer valer su masculinidad. En 1972, hablando en una Convención de Juventud Intercultural en Epworth Forrest, Indiana, de León declaró que la masculinidad menonita latina no podía ser pasiva: «El caso es que soy quien soy porque Jesucristo me hizo todo un macho [...] Que sea Cristiano no quiere decir que sea un blandengue». Para de León, ser macho significaba que: «Es mi deber como Cristiano, como un hijo de Dios, pronunciarme contra las estructuras institucionales que mantienen oprimidos a los campesinos».[56] El «varón» menonita puede que fuera no violento, un pacifista; pero su masculinidad no fue cosa estática.

La ancianidad

Los menonitas ancianos también experimentaron cambios en sus vidas. Las familias habían provisto tradicionalmente para tener en casa a sus ancianos, juntamente con los hijos o los nietos. Los grupos más



El Hogar Braeside, en Preston, Ontario, en 1952, un «hogar para ancianos» abierto en 1942 por la Convención Menonita de Ontario. El hogar acogía hasta veinticinco ancianos a la vez, hasta que en 1956 fue reemplazado por otra instalación más grande.

tradicionalistas fueron los que mantuvieron con mayor fidelidad este sistema; en efecto, brindaban a sus ancianos una vivienda más o menos independiente en el terreno de su granja familiar, o bien les destinaban parte de la casa de uno de los hijos casados. Los defensores de los grupos de orden antiguo en Ontario y Pensilvania destacaban los años largos y dignos de productividad que brindaban los ancianos: «El abuelo atendía a los caballos, echaba aceite a la puerta que chirriaba [...] La abuela tejía calcetines y más calcetines [...] y a veces pelaba patatas para su nuera», la nueva señora de la casa familiar. Tenían una buena vida junto a sus nietos en la *doddy house*, o *grandparents' hut*, la pequeña vivienda construida para los abuelos».[57]

Los menonitas asimilados tendían más a construir complejos hogares de ancianos. Muchas veces estas instalaciones se hallaban a grandes distancias de los hijos adultos, que cada vez más estaban esparcidos por lo ancho del continente; desde luego, ya no podían quedarse en la vieja granja de la familia. Es comprensible que muchos menonitas se sintieron bastante inquietos por esta tendencia. Cuando la Convención Menonita de Ontario fundó su hogar para ancianos, Braeside Home, en Preston, Ontario, en 1942, algunas personas expresaron la preocupación importante de que un arreglo de esas características fomentaría el que los hijos ya no se hicieran cargo de sus padres.[58]

Cuando el estudiante de postgrado James W. Lanning, de la Universidad de Texas A&M visitó los asentamientos de los menonitas de Vieja Colonia próximos a Santa Cruz, Bolivia, entre 1968 y 1971, se sorprendió cuando un miembro le preguntó acerca de los «moritorios» de EEUU, es decir, «esos lugares donde las familias estadounidenses mandan a sus ancianos» para morir.[59] Pero estaba en auge otra forma de entender este tipo de hogar para personas de edad avanzada. Cuando Anna Born, de Altona, Manitoba, se mudó al Hogar Ebenezer, de su localidad, en 1973, fue por su propia iniciativa. Como dijo Born: «Ya es hora de que nuestros hijos adultos puedan tener un poco de privacidad». Tiempo también para que después que «hablo con los hijos para decirles lo que tendrían que hacer [...] los deje en paz y deje que se haga cargo Jesús [...] Jesús es el que cuidará de ellos».[60]

Los abuelos de todas las tradiciones menonitas disfrutaban del contacto con sus nietos, y lo hacían de diversas maneras. Las abuelas les cosían colchas, los abuelos les hacían juguetes de madera; y ambos

contaban historias del pasado de los menonitas, historias donde los abuelos eran protagonistas. Los menonitas canadienses que llegaron desde la Unión Soviética en los años 20 y a finales de los años 40, por ejemplo, solían valerse de relatos autobiográficos para contar historias de dificultades ininterrumpidas, aunque adornadas de momentos de alegría. Maria Buhler, una escritora anciana de Winnipeg, viuda y abuela, empezó sus memorias situándose sin reservas al centro de la historia: «Nací en el pueblo de Grigorjewka, Rusia del Sur, el 20 de septiembre de 1907 [y ese día] Taunte (la tía) Nietta salió corriendo al campo [...] anunciando a voces la nueva: "Helena ha dado luz a Maria"».[61]

Los abuelos de todas las tradiciones menonitas disfrutaban del contacto con sus nietos.

Los hombres, parece ser, eran más dados a escribir genealogías, libros que situaban a la familia dentro de la familia anabautista. En 1975 Samuel Wenger, del condado de Lancaster, trabajando con un comité editorial, publicó su *The Wenger Book: A Foundation Book of American Wengers* (El libro de los Wenger: Un libro fundacional sobre los Wenger americanos). Llevaba a los lectores a la unión de Christian Wenger y Eve Graybill, que habían llegado a América en 1727, ensalzaba una Biblia histórica de la familia, y promocionaba una acción para conservar «el lugar de entierro» de Christian y Eve, «en la última fila de enterramientos del cementerio menonita de Groffdale». Demostró la existencia de un Wenger en el debate anabaptista suizo de 1523, con lo que no sólo conseguía vincular a los Wenger entre sí, sino que los autenticaba como una familia de rancio abolengo.[62]

Estos libros de historia de la familia apuntaban a la importancia de la familia en toda su extensión. Las reuniones de tías, tíos y primos fueron muy comunes durante todo el siglo, especialmente en las Navidades. Para muchas familias, el momento culminante de estas reuniones navideñas era cuando los nietos recitaban para sus abuelos algunos versículos o una poesía en alemán, recibiendo a cambio el premio de una bolsita con cacahuetes, caramelos y una naranja, y tal vez un regalo pequeño, por ejemplo un pañuelo bordado.[63] Otras familias celebraban «reuniones de primos» mucho más numerosas en el verano, donde se incluía especialmente a los primos jubilados y



Los descendientes de David F. Pauls (1871-1953) y Sara Dueckmann (1877-1946), en una reunión de familia en Winnipeg, Manitoba, en 1978.

ancianos, reunidos de todas partes de Norteamérica. Se reunían en lugares históricos, para contar historias, informando a veces de diversos logros —aunque también problemas— de la familia.

Un caso típico es la reunión de los Betzner en 1920, donde 200 primos se amontonaron en un granero del condado de Waterloo, Ontario, para oír a Isador Snyder, un tataranieto del Betzner «original», contar la historia de los Betzner. Esa historia se remontaba a Suiza y con el tiempo, dijo, los Betzner demostraron ser «temerosos de Dios y devotos en sus deberes religiosos, ninguno de ellos acusado de crímenes serios». Como otras familias en sus reuniones, los Betzner celebraron un lugar histórico y así, al concluir «el programa de su reunión», la asamblea entera «hizo una paseo por la granja, que culminó en un promontorio sobre el río Grand, y aquí «deambularon entre las tumbas de Maria Belzner [...] y el viejo Samuel».[64]

La vejez desembocaba naturalmente en el fallecimiento de seres queridos, con el hondo pesar de la separación. La asociación dominante entre la muerte y el funeral, con la ancianidad, fue una novedad. Hasta las primeras décadas del siglo XX, la muerte aparecía fácilmente en cualquier momento y cuando esto sucedía, los menonitas expresaban su fe de una manera intensa, hasta mística. Un estudio a principios del siglo XX en el extenso cementerio menonita Mellinger, de East Lampeter Township, en el Este de Pensilvania, reveló que un tercio de sus más de 1.500 tumbas eran para niños que habían muerto antes de alcanzar los 10 años, lo cual llevó al autor a «imaginar las lágrimas derramadas sobre esta "Acre de Dios"» por los enlutados,

«cuando contemplaban por última vez los rostros silenciosos de seres amados que partían para no volver».[65]

La difícil muerte de un niño ocasionaba testimonios más o menos frecuentes de visiones de ángeles y a veces, la relación de un sueño. Katherina (Klassen) Neufeld, de la congregación de Hermanos Menonitas en Winkler, Manitoba, experimentó una visión así durante la epidemia de fiebre tifoidea hacia 1935. Acababa de fallecer su hijo quinto y otro se encontraba en cama en condición crítica, mientras que su marido Peter se vio obligado a marchar de casa durante una semana para tratar de conseguir trabajo en la ciudad vecina de Morden. Katherina se sentía aterrada, hasta que un día vio cuatro querubines sentados sobre el tejado de su pequeña casa. Entendió que eran una señal veraz del amor y la protección permanente de Dios.[66] Muchas otras historias dan testimonio de la existencia de un vínculo espiritual en tiempos de la muerte de niños.

El fallecimiento de un cónyuge ya anciano, sin embargo, no resultaba en absoluto menos intenso. Cuando Art Ringenberg, que había sido granjero en Meadow, Illinois, falleció en 1960 al cabo de un buen período de jubilación en un bungaló nuevo de ladrillo, pasando los inviernos en la Florida, su dulce esposa Ella «cayó en [...] depresión». Su nieto Jeff Gundy vio en su dolor el «estereotipo de los menonitas suizos, reservados, flemáticos [...] que pensaban que donde de verdad hay cariño [...] no hace falta hablar mucho de ello [...] Un silencio que a veces puede esconder una angustia que no saben cómo expresar».[67]

Otros relatos sí hablan de emociones intensas. Anna Pauls recuerda cuando falleció su madre en 1946 en Arnaud, Manitoba: el funeral en sí tuvo cierta nota esperanzadora, por cuanto el Dr. J. B. Toews habló en inglés «para que todos sus amigos "ingleses" pudieran beneficiarse de su testimonio», mientras que los demás ministros —Henry Goossen, Paul Schaefer y Jacob Epp— hablaron de la dicha celestial. Pero entonces llegaron los días de amarga separación después del funeral: «Qué difíciles» eran para Padre; y en muchas ocasiones «dio rienda suelta a su hondo dolor paseando por los campos abiertos y clamando a Dios» porque se sentía «solo y abandonado», con hijos que ya «estaban casados [...] y ocupados con sus propias familias».[68]

Otros muchos relatos evocan un lado místico que no se suele expresar entre estos menonitas estoicos, que rara vez hablaban en público de

sus sentimientos. En una ocasión que no es única, Shirley Hershey Showalter, criada en Pensilvania, recuerda cómo en 1963 su padre le contó la historia «bendita» de que después de que «murió la abuela Hess, volvió y se sentó en una silla y habló con Madre un rato antes de volver a desaparecer». Entonces, justo antes de su propia muerte en 1980, el padre de Shirley tuvo su propia visión reconfortante, «de tres rejas de arado» en el medio del salón; una imagen que se le apareció también a Shirley el día de su funeral en la iglesia menonita de Lititz, Pensilvania.[69]

Conclusión

Dar cuenta de la familia menonita en Norteamérica es tarea complicada, por la propia naturaleza de esa comunidad: dispersa, diversa y sosegada. Se complica aún más, gracias a las ideas tan impares en esa familia, de lo que significaba ser «menonita». La instrucción recibida alrededor de la mesa de la cocina, una socialización subliminal mediante cánticos y conversación, tradiciones sobre el noviazgo y el amor, códigos de conducta sexual y culturas de vergüenza, ideas de género y sobre la generación de capital, folclor e historia de familia, todo ello entrelazaba la fe y la identidad con parientes e íntimos.

Esta diversidad, sin embargo, tenía siempre un elemento en común: la mayoría de los menonitas norteamericanos durante el siglo XX aprendieron su fe de sus padres. Y si se hicieron menonitas sin ser antes de la familia —algo que se producía con más y más frecuencia al ir concluyendo el siglo— asumían sin embargo el compromiso a transmitirles esa fe a sus hijos. La mayoría de los menonitas celebraron su historia como un pueblo de obediencia y sufrimiento, mediante genealogías o historias familiares, escritas o habladas. La fe e identidad menonita se expresó, vigorizó y trasmitió a la siguiente generación en una miríada de encuentros sociales que no tenían organización ni codificación por escrito, dentro del vínculo estrecho de la familia.

Estos momentos normalmente no se preparaban; ocurrían tal vez en momentos de tragedia, cuando un público de allegados en derredor podía contemplar el mismísimo corazón de la familia, para descubrir allí expresiones firmes de los valores anabautistas. También podían ocurrir en tiempos de celebración preparados con mucho detalle, un compromiso de novios, por ejemplo, cuando los miembros de la familia se reunían y a veces ensanchaban los límites de su herencia

cultural. Generalmente estas identidades se forjaban —y la fe se ponía a prueba— en esos momentos innumerables de la vida cotidiana y dentro de la compleja constelación de las relaciones de familia.

CAPÍTULO 9

LOS MENONITAS Y EL DINERO

A principios de los años 50, **Mary Ellen Kauffman***, una niña de colegio cuya familia asistía a la Iglesia* Menonita East Chestnut *Street, de Lancaster, Pensilvania, metió cuidadosamente unas moneditas en una hucha de hierro con la forma del local de culto de la calle* East Chestnut. *Kauffman llevaba estos ahorros cada domingo por la mañana a la iglesia, para depositarlos en la ofrenda que se recaudaba en la Escuela dominical donde se reunía con sus amigas en un aula pequeña en el sótano de la iglesia. Por un lado venía rotulado* Self Denial Missionary Fund Bank *(Banco de Abnegación del Fondo Misionero) y por el otro,* God Loves a Cheerful Giver *(Dios ama al dador alegre), la hucha simbolizaba toda una red local e internacional de relaciones establecidas con dinero. Aunque todavía no se había bautizado, sus padres le estaban inculcando a contribuir, enseñándole que el dinero que daba estaba destinado a beneficiar a gentes en un lugar distante, un lugar que su maestra de Escuela dominical llamaba «Honduras». La hucha en sí había sido fabricada por la juguetera Hubley Toy Company, manufacturera internacional de juguetes que empleaba obreros menonitas; y de hecho, la hucha había sido diseñada por el entallador Jacob Brubaker, que era también un predicador laico en la iglesia de la calle East Chestnut. Aun siendo niña, Kauffman estaba aprendiendo que la iglesia necesitaba dinero y que ella y otros podían participar en la vida de la iglesia con sus aportaciones.*[1]

Levi Giesbrecht *hubo de afrontar el reto de todo emprendedor menonita de éxito. Su empresa, la Spruceland Millworks British Columbia, fundada en los años 80, prosperaba. Dedicándose a comprar madera de baja calidad y serrarla en componentes que vendía generalmente en el mercado internacional, la firma era hábil para «aprovechar los vacíos», manifiestamente capaz de «responder*

> *rápidamente a los vuelcos en un mercado frecuentemente volátil». Pero esa expansión se cobraba un precio: «En cierto momento la presión se hizo intensa», recordó. En contra de la opinión de su abogado, Giesbrecht cedió el control de su compañía para invitar a sus hermanos y cuñados a unirse a la firma como socios gerentes de igual rango que él. Un investigador que estudió esta decisión nada convencional, concluyó que la actitud que traía Griesbrecht a los negocios y la riqueza, era una expresión de «su fe y su herencia». Nacido en Paraguay en una familia que creía que «Si quieres algo, tendrás que trabajar duro para conseguirlo», Griesbrecht había inmigrado a Manitoba cuando niño y participado en la Iglesia Menonita Chortitzer, había observado la vulnerabilidad económica de su padre, un jornalero, y captado la importancia de compartir y de trabajar conjuntamente con otros. «Llegué a un momento en la vida –fue la reflexión de Griesbrecht– cuando me dije que si sigo acumulando dinero me siento avaro, o que estoy dando demasiada importancia a las ganancias». Sin embargo ceder el control de la firma no vino a suponer un sacrificio; para 1996 las ganancias seguían creciendo vertiginosamente. La congregación menonita de Griesbrecht en Vancouver era «relativamente acaudalada», de manera que su «estilo de vida innegablemente burguesa no sobresale en el entorno». Como explicó Giesbrecht: «Como vengo de un trasfondo de muchas carencias, no me genera ningún conflicto disfrutar de una casa lujosa».*[2]

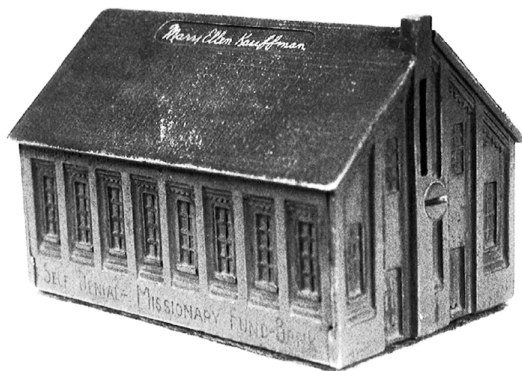
Ganar, gastar, dar

La riqueza, el negocio, el comercio, el trabajo —todo tipo de actividad económica— nunca habían estado ausentes de la vida de los menonitas norteamericanos. Sin embargo durante la segunda mitad del siglo XX el dinero pasó a ocupar un lugar mucho más visible en la actividad diaria y en la dinámica de la iglesia. Esos años, la vida norteamericana se estaba monetizando cada vez más, conforme se iba asignando más y más un valor en dólares a las actividades humanas: desde la comida que ahora se consumía en restaurantes, hasta las mensualidades que pagaban las familias a los hogares donde atendían a sus parientes ancianos. Entre tanto, fueron cada vez más los menonitas que trabajaban a sueldo y ahorraban

dinero para el futuro en lugar de depender de la tierra, la parentela y la comunidad, y sopesaban las actividades de sus iglesias en términos de presupuesto y donaciones.

Para las últimas décadas del siglo XX, las transacciones monetarias también se habían vuelto más formales y menos personales que en generaciones anteriores. En 1930, por ejemplo, cuando Noah Burkholder, un granjero y futuro ministro cerca de Ephrata, Pensilvania, se planteaba abrir una casa de subastas semanales «sobre la basa de pagar en efectivo», un hombre de negocios no menonita le dijo que ese tipo de innovación no iba a funcionar «por cuanto la gente de por aquí» salda sus cuentas una vez al año y «efectúan sus pagos en el banco todos los años el 1º de abril».[3] Lo típico en las comunidades rurales era el negocio basado sobre la base de la reputación y la confianza. Los préstamos eran casi siempre por lo privado, y la financiación era en muchos casos lo mismo que la caridad. Henry Schneider, un obispo de Hermanos en Cristo en Midland, Michigan, era notablemente fácil de convencer, lo cual «estimulaba la petición de préstamos que jamás se devolvieron», hasta tal punto que Gordon, un hijo de Schneider, recuerda que «mi madre temblaba cada vez que aparcaba un coche extraño frente a nuestra casa».[4]

Para cuando llegó el siglo XXI, el mundo de Burkholder y Schneider resultaba muy lejano. La revolución en la vida rural que resultó en que aquellas granjas pequeñas devinieran en empresas de producción agrícola y ganadera mientras que la población del campo se transformaba en obreros urbanos o de los extrarradios con un sueldo calculado por horas, significó que los menonitas se movían cada vez más en una economía donde el dinero era un bien líquido y la economía mucho más predecible.



La hucha de Mary Ellen Kauffman, con la forma del local de culto de la Iglesia Menonita East Chestnut Street.

Las transacciones monetarias eran ahora lo normal. Estaban

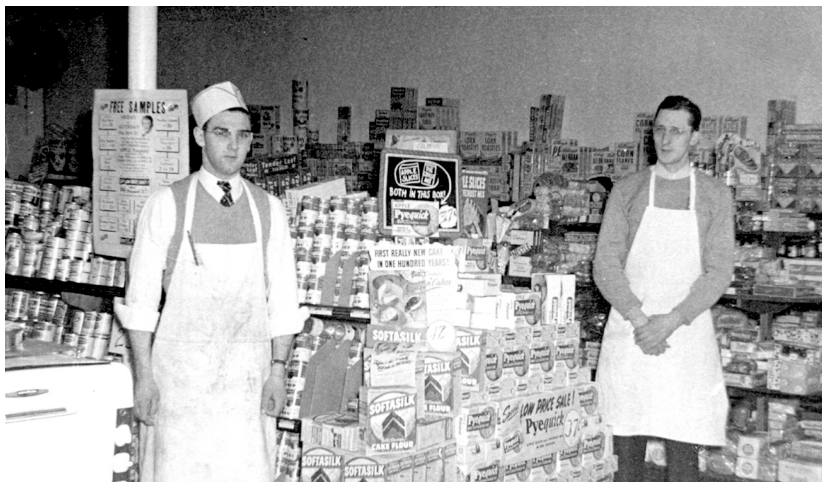
en todas partes, eran instantáneas y también impersonales. En 2004, por ejemplo, la Iglesia Menonita de EEUU creó el programa *First Fruits Direct Giving* (Ofrenda directa de primeros frutos), un servicio de transferencia para que los miembros de la iglesia pudieran cargar a su cuenta de banco, regular y automáticamente, sus donativos a la tesorería de la congregación local y de las agencias denominacionales. Un comunicado de prensa efusivo alababa el «diezmo por transferencia», citando el ejemplo de la dadora satisfecha Brenda Shelby, de Atalanta, Georgia, que valoraba sobre todo, el hecho de que fuera tan impersonal: «¡Ya no hace falta pensar en ello!»[5]

Pensara uno en ello o no, el dinero estaba ahora en todas partes y con él, el trabajo asalariado, el consumo y la planificación económica. Los empresarios, con acceso a capital, alcanzaron una nueva preeminencia en las comunidades menonitas como empleadores, líderes cívicos, y miembros de iglesia con probaba y muy valorada capacidad para la gestión del dinero y las finanzas. Esto se producía entre menonitas modernistas y tradicionalistas por igual. Entre tanto, el auge del dinero en efectivo y a crédito produjo un mundo nuevo de contribuciones caritativas, y reestructuró la vida de la iglesia en torno a instituciones nuevas.

Un mundo de negocios y de producción capitalista

Desde los días de los primeros anabaptistas, las realidades económicas han contribuido a la forma de la vida menonita; pero por gran parte de su tiempo en Norteamérica, la economía menonita ha sido de un signo en particular: vinculada a la granja a pequeña escala, dependiendo muchas veces de los caprichos del tiempo, contando con la mano de obra sin salario de toda la familia, gobernada por tradiciones antiguas, medida por la extensión de la tierra y la producción estacional. Entre tanto la economía mayoritaria de Norteamérica, a partir de mediados del siglo XIX, evolucionaba en dirección al capitalismo: un sistema donde era el acceso al capital, más que a las destrezas y los recursos naturales, lo que garantizaba el éxito, junto con los atributos comerciales de innovación y el lucro como motivación.

Los menonitas se mostraron ambivalentes acerca de la empresa capitalista. Hubo sermones que condenaban la acumulación de riquezas e instaban al individuo a no destacar. La sensibilidad tradicional tendía a desfavorecer asumir riesgos o innovar. A la vez está



Harold Alderfer y Ralph Hedrick, en el Mercado Ralph, de Lansdale, Pensilvania, hacia 1948, una típica pequeña empresa de propiedad menonita. Hedrick había comprado la tienda de John E. Lapp, otro menonita, y consiguió transformar el negocio hasta hacer de él uno de los supermercados más grandes de la región. Hedrick fue un miembro activo de su iglesia y sirvió en la junta directiva de varias instituciones de la iglesia.

claro que los negocios eran bastante comunes entre los menonitas; la iglesia censuraba el fracaso empresarial tanto como advertía sobre los peligros del éxito. La bancarrota provocaba un desprestigio importante, mientras que los hombres de mayor éxito económico solían hallarse entre los primeros candidatos para la ordenación al ministerio. De manera que aunque la teología menonita solía predicar «el valor de la comunidad sobre el individualismo, en la práctica diaria la mayoría de los menonitas [estuvieron] hondamente implicados en la exaltación capitalista del individuo».[6] Tal es así que para finales de los años 70, un periódico de Vancouver podía afirmar que «Si Dios fuese capitalista, los menonitas serían sus favoritos».[7]

En 1943 el libro *Who's Who Among the Mennonites* (Quién es quién entre los menonitas) enumeraba veintenas de «empresas controladas entera o parcialmente por menonitas»; aunque la mayoría eran más bien pequeñas: ferreterías, talleres mecánicos, tiendas de comestibles, etc. La mayoría de los empresarios más importantes habían empezado como granjeros en la vanguardia de la transformación del campo en explotaciones agropecuarias a gran escala, para después, con el tiempo, pasar a ser líderes cívicos influyentes y grandes donantes para causas religiosas.[8] Para los años 50, por ejemplo, Henry J. Pankratz, de

Mountain Lake, Minnesota, había desarrollado un importante negocio avícola así como grandes operaciones de piensos y vacunos, servía en la junta directiva de la Production Credit Association y era uno de los líderes de la Minnesota Turkey Growers Association. En su ciudad sirvió en la junta de gobierno de la educación estatal durante veintiún años, y se mantuvo activo en la organización 4-H (asociación cívica para la juventud), el Mountain Lake Community Club y el Rotary Club, además de presidir muchos comités de la Iglesia Menonita Bethel. Su esquela tomaba nota de sus muchos viajes con su esposa Elsie, con quien había «ido por todo el mundo, además de pasar muchos inviernos en Arizona».[9]

Un número creciente de granjeros menonitas empezaron a ver la granja familiar como un negocio y una ciencia.

Pankratz se encontraba entre ese número creciente de granjeros menonitas a ambos lados de la frontera entre Canadá y EEUU, que veían la granja familiar como un negocio y una ciencia, dejando de lado la explotación agropecuaria a pequeña escala y diversificada, para dedicarse a explotaciones intensivas especializadas en producción avícola o porcina, de huevos o de lácteos. Estos granjeros se alegraban de ver a los «agentes de extensión» del gobierno, conocidos como ag reps, que traían los últimos conocimientos agropecuarios y consejos para reducir costos y maximizar ganancias.

Los granjeros aprendieron principios de gestión de negocios gracias a su participación en cooperativas de producción rural. Las cooperativas combinaban los valores de «buena financiación, solidaridad y confianza mutua», con destrezas novedosas en cuanto a financiación y mercadotecnia, y experiencia en el funcionamiento de reuniones de socios. En Altona, Manitoba, por ejemplo, la cooperativa Vegetable Oils Ltd. contó con docenas de granjeros menonitas en una empresa dedicada a procesar aceites de girasol y colza, y transformó la cara de la explotación agropecuaria local al estimular la dedicación a productos para el mercado y vincular a los granjeros directamente con los mercados nacionales e internacionales. Las cooperativas florecieron en el oeste de Canadá, aunque también fueron importantes en otras partes. En 1952 en Ohio, la Kidron Swiss Cheese Company, «cuyos

dueños y operadores son granjeros» —entre ellos un buen número de menonitas— estaba produciendo unas 1.550 «ruedas» de queso *swiss* (una variedad americana del *emmental*).[10]

La «adopción de principios empresariales en la granja» estimuló en general la actividad empresarial, y los menonitas que se dedicaron a otros negocios solían tener éxito en industrias que exigen mucha mano de obra, donde «sus valores tradicionales y modelos de familia y comunidad podían aplicarse con relativa facilidad». Está claro que las empresas de propietarios menonitas que emergieron a mediados del siglo XX se beneficiaron de un nuevo acceso al capital, a la mano de obra de trabajadores menonitas leales, y a un mercado en expansión de transporte y exportación.[11] Sin embargo las memorias y las historias corporativas solían enfatizar la ética de trabajo personal del fundador.

Por ejemplo, la historia autorizada de la Hesston Corporation, una inmensa empresa fabricadora de maquinaria agrícola en Kansas, señala que la firma surgió «principalmente gracias al optimismo, empuje y previsión de Lyle Yost», uno de los fundadores. Un perfil del maderero Jacob Redekop explicaba su éxito refiriéndose a sus rasgos personales: la capacidad de tomar decisiones sin dudar y el hecho de que «irradia una integridad brusca en todo lo que hace». Asimismo, una historia de la importante



Nacido en Saskatchewan, Ed Peters se mudó en su juventud a Bakersfield, California, donde desarrolló la productora industrial agrícola Maple Leaf Enterprises, dedicada al cultivo de patatas, algodón y alfalfa. Durante los años 50 fue presidente de la National Potato Council (Consejo Nacional de la Patata) y ayudó a fundar la ONG Mennonite Economic Development Associates. Activo en la Iglesia de Hermanos Menonitas, fue un donante importante para la educación superior de HM y otras causas.

cantera Martin Stone Quarry, en Pensilvania, enfatizaba que su desarrollador, Ivan Martin, trabajaba días largos y no se echaba atrás ante ningún trabajo manual aunque hubiera podido refugiarse en su despacho de director ejecutivo de la empresa.[12]

Todas estas compañías vivieron una expansión rápida durante las décadas de 1950 y 60, y para entonces había muchas empresas prósperas de menonitas. Muchas veces existió una vinculación entre los propios empresarios y el producto o tipo de negocio, a menudo porque la compañía llevaba con orgullo su apellido. En Virginia hubo la lechera Yoder Dairies; en Iowa, la cantera Raid Quarries; en Pensilvania, la siderúrgica High Steel Structures; en Alberta, la constructora Janz Construction Ltd; y en Manitoba, la imprenta Friesens Printers y la fábrica de ventanas Loewen Windows.

En otros casos las propias comunidades se acabaron conociendo por su vínculo con las empresas de propietarios menonitas que allí operaban. A partir de los años 50, por ejemplo, las ciudades de Steinbach, Manitoba y New Holland, Pensilvania se hicieron famosas por el número elevado de concesionarios menonitas de coches, que cultivaban una imagen de honestidad familiar muy diferente de la idea popular de los vendedores de coche como gente sin escrúpulos.[13] En esa misma época, en Archbold, Ohio y el circundante condado de Fulton, se instaló un número de empresas importantes de propietarios menonitas, algunas de las cuales acabaron siendo reconocidas nacionalmente. Tan temprano como 1953 la Archbold Ladder Company, fundada por W. M. y C. L. Wyse, tenía una plantilla de 300 obreros —60 por ciento de los cuales eran menonitas— y fabricaba escaleras que se vendían en todas partes. Cerca de ahí, unos empresarios menonitas habían fundado la compañía Bil-Jax, dedicada a la fabricación de andamios; mientras que Erie Sauder había creado las fábricas de muebles y carpintería Sauder Manufacturing y Sauder Woodworking.

En comparación con la mayoría de las comunidades menonitas, Archbold fue poco corriente en su cálida aceptación de la actividad empresarial de los menonitas. En una era cuando la mayoría de los pastores laicos de las congregaciones menonitas rurales eran también granjeros, la Iglesia Menonita «antigua» y la iglesia Defenseless Mennonite tenían, para 1940, sendos pastores ordenados cuyo empleo era urbano: el ministro Philemon Frey había trabajado para la casa de

subastas Lugbill Brothers; y el obispo Edward B. Frey se dedicó a la compraventa de coches y tractores en la concesionaria de Dodge y John Deere, propiedad del menonita Joe Liechty; mientras que los jóvenes pastores adjuntos D. Wyse Graber, Dan Sommers, Maynard Wyse y Charles Gautsche, tenían todos empleos en empresas locales.[14] Un promotor de la ciudad presentaba a Archbold como un ejemplo del «equilibrio entre la industria y la agricultura» que otras comunidades harían bien en imitar, de tal suerte que «no es necesario» que los jóvenes se muden a las ciudades grandes «para conseguir el tipo de empleo que buscan».[15]

«Ministros de Comercio»

Si dar trabajo a los jóvenes de la comunidad fue uno de los servicios que prestaban las empresas menonitas, algunos empresarios desarrollaron también una visión más expansiva. A pesar de la tradición de la iglesia de ambivalencia acerca de la acumulación de capital, ellos vinieron a sugerir que los menonitas podrían servirse de las destrezas, experiencia, conexiones y finanzas de sus capitalistas para fomentar la expansión de instituciones menonitas y de la obra de desarrollo internacional en la postguerra.

Orie O. Miller, durante muchos años ejecutivo del Comité Central Menonita y también socio de la fábrica de zapatos Miller-Hess Shoe Company, de Akron, Pensilvania, tendió puentes entre esos mundos, ayudando a organizar *Mennonite Economic Development Associates* (MEDA - Sociedad Menonita para el Desarrollo Económico), que se constituyó en 1954. Al principio MEDA reunió la pericia empresarial norteamericana y el capital para ayudar a las incipientes colonias menonitas en Paraguay a desarrollar su propia industria y así «llegar a ser autosuficientes y depender económicamente solamente de sí mismos». MEDA financió la Cooperativa Lechera Sarona en la Colonia Fernheim, así como una curtidora de cuero, una fábrica de calzado y un taller de fundición. Otros proyectos de MEDA, en Etiopía y en la India, pasaron apuros o se hundieron. Sin embargo se siguió invirtiendo en más de media docena de países africanos, llegando a contabilizarse más de cincuenta proyectos tan sólo en Tanzania.

En los años 70 MEDA se embarcó en una asociación con las iglesias de Convención General y Hermanos Menonitas. Roger y Marsha Friesen, miembros de Hermanos Menonitas de California que trabaja-

ron en Cali y Bogotá entre 1973 y 1975, trabajaron con el colombiano Luis Correa para un proyecto pionero de microfinanciación, bastante antes de que Muhammad Yunus hiciera famoso el concepto con su obra en Bangladés que le valió un Premio Nobel. El proyecto en Colombia se transformó en MENCOLDES, la Fundación Menonita Colombiana para el Desarrollo. Para principios del siglo XXI, MEDA estaba involucrada en «una variedad de programas de microempresas y programas de producción y comercialización para productores agrarios», contribuyendo así a que empresarios menonitas pudieran aportar a remediar la pobreza mundial».[16]

MEDA se transformó en una «fraternidad intermenonita» de empresarios.

En la propia Norteamérica, MEDA vino a representar algo más que una vía ética para la inversión internacional y el desarrollo. Para los años 70 se había transformado en una «fraternidad intermenonita» de empresarios, un resultado que «no se contemplaba cuando su fundación».[17] Wally Kroeker, un miembro del personal de MEDA durante muchos años, ha opinado que para finales del siglo XX, los propietarios de empresas «ya no se contentaban con sentarse en un banco de la iglesia como ciudadanos de segunda clase cuya función se limitaba a



Ken Graber (dcha.) de Archbold, Ohio, fue el primer trabajador internacional a tiempo completo de MEDA. A partir de 1977 trabajó en Bolivia con muchas agencias diferentes, entre ellas la cooperativa de crédito La Merced en Santa Cruz, y la cooperativa rural El Progreso. También encabezó la colaboración de MEDA con la Asociación de Servicios de Cooperación Indígena Menonita, un programa menonita paraguayo de desarrollo.

«pagar, orar y obedecer». Al contrario, poseían «una hermenéutica de interacción [que] les exige trabajar en las trincheras y ser Socios Menores de Dios en la obra permanente de creación y redención». Vista la ambivalencia de la iglesia con respecto al éxito económico, MEDA brindaba un foro donde los ejecutivos podían hacer de «ministros de comercio», que «entienden su responsabilidad más profundamente, para ver que incluye la "creación de riqueza" [...] y emplear su dinero como palanca para producir resultados sostenibles y (esperanza) para otros».[18]

Entre los fundadores de MEDA estaban Erie Sauder, fabricante de muebles en Ohio; Edward G. Snyder, de una envasadora de alimentos en Ontario; y Edward J. Peters, el «rey de la patata», un agricultor de California nacido en Saskatchewan, que la revista Life había descrito en 1951 como uno de los nuevos «millonarios en manga de camisa» del Valle de San Joaquín. El liderazgo se amplió —si bien siguió siendo exclusivamente masculino hasta 1981— y la membresía general creció rápidamente a partir de mediados de los años 70.

Para 2008 había en MEDA unos 3.000 empresarios de diferentes ramos, interesados en apoyar proyectos de MEDA, hacer de red para los empresarios menonitas, y ser una comunidad de apoyo mutuo. Un congreso anual brindaba un foro para promocionar el valor de los empresarios para la iglesia y dar voz a conferenciantes como Joyce Bontrager Lehman, que en 2011 habló sobre el tema: «Desde Kalona a Kabul y más allá. El recorrido desde una comunidad ámish al desarrollo económico mundial», donde combinó los temas de un comienzo humilde, el reconocimiento internacional, y reflexiones sobre su trabajo para la Bill & Melinda Gates Foundation.

Asimismo, *The Marketplace* —la revista de MEDA— reseñaba «La conexión entre el domingo y el lunes» para empresarios como Milo Shantz, fundador de St. Jacobs Market, un mercado regional de productos del campo, que es también una atracción turística y ancla económico para su comunidad en Ontario. Allí, «el sábado se puede observar el motivo de orgullo y satisfacción de Shantz: 600 vendedores que se ganan la vida de forma sana y llena de sentido con su producción de verduras, repostería y artesanía. Los ve como una familia, tal vez como una ilustración viviente de un capitalismo que impulsa democracia».[19]

Mano de obra menonita

Hasta qué punto las empresas menonitas de verdad impulsaban la democracia o contribuían en algún sentido a la transformación del capitalismo, es algo que admitía debate. Incluso el sociólogo Winfield Fretz, un amigo personal de los fundadores de MEDA, advirtió públicamente en 1955 que «los menonitas en Norteamérica han aceptado plenamente y sin sentido crítico la teoría del capitalismo y el ánimo de lucro en los negocios».[20] La existencia de anécdotas sobre obreros oprimidos —especialmente trabajadores migrantes en empresas de menonitas— han alimentado esa percepción y una reacción a ello. En 1969, por ejemplo, un reportaje de investigación que informó sobre las pésimas condiciones de vida de obreros latinos de un negocio de productos avícolas de propietario menonita en Goshen, Indiana, desembocó en la llegada a la ciudad de forasteros para una manifestación. Los menonitas del lugar, encabezados por personas con experiencia reciente de misiones y servicio en América Latina, respondieron impulsando un programa de desarrollo para la comunidad conocido como La Casa. Sin embargo no se llegó a cuestionar el lugar de la mano de obra migrante en la economía local.[21]

No obstante, algunas de las firmas más grandes y conocidas de propietarios menonitas, se distinguieron por adoptar formas originales de relación con sus obreros. Como ha observado la historiadora sobre relaciones laborales Janis Thiessen: «El éxito de empresas de propietarios menonitas puede atribuirse en parte al ensamblaje eficaz de creencia religiosa con práctica económica» en relación con los obreros. Especialmente cuando sus obreros eran menonitas sumisos, los propietarios «fueron capaces de aplicar un estilo paternalista de gestión, para equiparar la ética de trabajo menonita y los valores de la compañía». Los empresarios se interesaban honda y personalmente en la vida de sus obreros y éstos, por su parte, respondían con lealtad y se negaban a sindicarse o hacer ningún tipo de demanda de los patrones con medidas de fuerza.

A. A. y Mia DeFeher, fundadores en 1944 de Palliser Furniture, hacía las rondas todos los días entre sus obreros, la inmensa mayoría de los cuales eran menonitas que hablaban bajo alemán. Brindaban a sus obreros consejo y ayuda en sus problemas personales y hasta tenían obreros solteros viviendo en casa con ellos. Aunque la carpintería con



El empresario C. A. DeFehr con sus hijos William, Abe y Cornelius y yerno Bernard Fast, en su tienda de Winnipeg en los años 50. La tienda vendía electrodomésticos modernos que revolucionaron la vida del hogar después de la 2ª Guerra Mundial. Otra rama de la familia DeFehr, A. A. y Mia DeFehr, fundaron Palliser Furniture, una importante manufacturera norteamericana de muebles.

que empezaron creció mucho, A. A. DeFehr la siguió gestionando como si fuera una familia grande y extensa, conservando su papel y autoridad como figura de padre de un cuerpo de obreros altamente disciplinados. El matrimonio DeFehr siguió viviendo en el mismo barrio de North Kildonan donde estaba la fábrica y evitó la ostentación en su ropa y coches, dejando así un ejemplo para sus obreros y evitando cualquier tipo de crítica de su riqueza.[22]

Un estilo parecido fue el de la gestión de D. K. Friesen, que fue presidente muchos años de la Friesens Corporation situada en Altona, Manitoba, que acabaría siendo la imprenta más grande de Canadá. En los primeros años, el boletín informativo interno de la compañía mezclaba información acerca de clientes y fechas de entrega, con noticias sobre la pareja o los hijos, los pasatiempos o deportes practicados por los empleados. Fue notable el plan de compartir ganancias con los obreros, que se instituyó en 1960. Pocos años después se inició un programa donde los obreros podían conseguir acciones de la empresa.

Estas prácticas progresistas hicieron que Friesens destacara entre «la mayoría de las compañías privadas canadienses» y procedían de la creencia de D. K. Friesen de que la cooperación, antes que la compe-

tencia, era un valor menonita. Es igual de cierto que su deseo de tratar a los empleados como una gran familia era reflejo de su interés práctico en desbaratar cualquier interferencia de organizadores sindicalistas llegados desde Winnipeg, por cuanto era bien sabido que las ganancias compartidas y la propiedad de acciones por parte de los obreros, era «el mejor seguro para el sistema de libre empresa, un baluarte contra el comunismo y el socialismo».[23]

Al final, fue el éxito de Friesens lo que dio al traste con las relaciones laborales de la compañía. En 1956 la plantilla de Friesens había alcanzado 32 obreros; pero para 1981 había llegado a 360 —todavía muy mayoritariamente menonitas—, con 22 millones de dólares en ventas. Con «el debilitamiento de las relaciones personales», acompañado de una decisión de maximizar la producción, la compañía inició en 1969 un sistema de turnos y poco después instaló relojes donde los obreros tenían que fichar. La primera intentona seria de sindicarse los obreros llegó un año después. Aunque fracasó el voto de los sindicalistas, «el trato paternalista ya no era posible».[24]

También había aparecido el descontento laboral en la Hesston Manufacturing Company, una manufacturera importante de sinfines para mover granos, así como distintos tipos de cosechadora para cereales, algodón y heno. Fundada en 1947, Hesston no tardó en emplear cientos de Menonitas CG, Hermanos Menonitas, menonitas Holdeman y menonitas «antiguos». Los obreros de Hesston expresaron una gama de quejas específicas y generales acerca de las condiciones de trabajo y gestión. Entre otras cosas murmuraban que el presidente, Lyle Yost, un menonita «antiguo», ganaba casi veinte mil dólares al año» mientras que sus obreros promediaban 3.500 dólares. Yost, junto con toda la patronal —especialmente Ray Schlichting y John Siemens, ambos miembros de iglesias locales HM— pidieron consejos sobre relaciones laborales al experto de ética Guy Hershberger y al Comité sobre Relaciones Económicas y Sociales de la Iglesia Menonita «antigua».

En cuanto a Hershberger, tenía un enorme interés en conseguir que Hesston llegara a ser un lugar de trabajo menonita modélico, que recompensaba a sus obreros y evitaba el enfrentamiento de huelgas violentas. Cuando los obreros por hora rechazaron una iniciativa para afiliarse al sindicato International Boilermakers Union en 1957,

Hershberger sugirió que los obreros transformaran su Comité de Planta en un «agente pleno de negociación por los intereses de los obreros» que pudiera obtener certificación por parte de la comisión *National Labor Relations Board*. La asociación de obreros *Hesston Manufacturing Worker's Association* resultante —una agrupación que venía a ser un sindicato menonita— recibió la aprobación del gobierno y sus representantes, CG Richard Huxman e Irvin Reimer (menonitas CG ambos) se empezaron a reunir regularmente con la patronal de Hesston para negociar conflictos y contratos. En 1977, cuando las ventas de la compañía superaron los 142 millones de dólares, el grupo industrial italiano Fiat compró la empresa. Se acabó entonces la propiedad menonita, pero la Workers' Association siguió representando los intereses de los trabajadores.[25]

Friesen, Yost y Hershberger no eran los únicos que recelaban de los sindicatos. Los líderes menonitas a mediados de siglo venían recelando mucho de los sindicatos obreros, temiendo que sus exigencias organizadas socavaban el principio de indefensión voluntaria que no pretende nada para sí; y considerando que los sindicatos recurrían a veces a huelgas coercitivas que podían desencadenar actos violentos contra esquiroles. Empezando en 1935, los menonitas «antiguos» y los Hermanos en Cristo habían negociado acuerdos con diversos sindicatos, para que admitieran que obreros de indefensión voluntaria pudieran trabajar en empresas con obreros sindicados, sin afiliarse formalmente al sindicato ni pagar sus cuotas, siempre que esos obreros hicieran donaciones equivalentes a la suma de las cuotas y renunciasen a actuar como esquiroles. Esos acuerdos fueron respetados por la *United Mine Workers* en el oeste de Pensilvania y por la *International Brotherhood of Electrical Workers* en una fábrica de la General Electric en Waynesboro, Virginia; aunque los representantes sindicalistas en Waynesboro se quejaron de que los obreros menonitas a veces debilitaban la capacidad de negociación del sindicato.[26]

Los líderes menonitas a mediados de siglo recelaban de los sindicatos obreros.

En los años 50 Archie Penner, un líder emergente de la Convención Menonita Evangélica en Manitoba, intentó negociar una cláusula de excepción para miembros de la iglesia que eran camioneros, pero halló

una respuesta más bien fría porque «un buen número de la filial local del sindicato *Teamsters* eran menonitas» y además, los *Teamsters* habían sindicado a los camioneros descontentos de la Reimer Express Lines, una empresa cuyos propietarios eran a la sazón menonitas.[27]

Con el tiempo, los escrúpulos de los menonitas empezaron a evolucionar. En 1969 los delegados de la convención de los Hermanos Menonitas, reunidos en Manitoba, siguieron expresando preocupación por la violencia de los sindicatos, pero decidió que «no debemos prohibir la afiliación a sindicatos».[28] Criado en un hogar rural ámish en Indiana, Homer Nissley oyó muchas veces a su padre advertirle de que «los huelguistas [eran] gentes violentas y alborotadoras que había que rehuir». Así que Nissley se sorprendió cuando a principios de los años 50, cuando completaba un período de servicio social alternativo en Indianápolis, se encontró por casualidad con «unos obreros telefónicos [...] que marchaban [pacíficamente] alrededor de la sede de su empresa con sus pancartas. Esto me pareció extraño porque la reputación general de los huelguistas [desde mi niñez] es que eran unos mineros del carbón que se ponían violentos y la emprendían contra todo el mundo. De manera que la idea de ver a estos hombres maduros, de huelga, marchando por su causa, me llevó» a considerar cómo es posible «expresar una queja». Para 1978, siendo profesor de escuela pública en la ciudad de South Bend, Indiana, Nissley acabó aceptando la presidencia del sindicato local de profesores.[29] En la medida que los obreros menonitas solían concentrarse desproporcionadamente en carreras profesionales, es probable que los sindicatos del sector público tuvieran una representación más numerosa de miembros menonitas que los de la industria.

La reducción de la vida a valores monetarios

Cualquiera fuera su fuente de ingresos —salario, ganancias o beneficios de inversión— los menonitas se encontraron cada vez en el siglo XX más nadando en un mundo de dinero, crédito y ahorros. En lugares con una población importante de menonitas, la financiación se movía frecuentemente por canales controlados por menonitas. En los años 40 por lo menos veinte ciudades pequeñas tenían un banco o más, controlados o gestionados por menonitas, como el Merchants Bank, de Freeman, South Dakota, presidido por J. J. Wollman, de los Hermanos Menonitas Krimmer; o el Farmers and Merchants Bank, de

Archbold, Ohio, gestionado por Alvin Stamm, un miembro de la Iglesia Menonita Defenseless de la ciudad.



El restaurante Guest House, uno de muchos negocios de propietarios menonitas en Newton, Kansas, abierto hacia 1955 por los empresarios James Rutschman y J. Winfield Fretz. Fue el primer restaurante de Newton que rompió con las costumbres locales de segregación, para servir a clientes de color.

Pero en algunos lugares los obreros y empresarios menonitas, especialmente en Canadá, pusieron en común sus recursos para fundar cooperativas de crédito. La Steinbach Credit Union, organizada en 1941, evoloucionó hasta llegar a ser la segunda cooperativa de crédito en el oeste de Canadá, a pesar de estar situada en una población pequeña. en 1944 los menonitas de clase obrera en Winnipeg formaron la Crosstown Credit Union, de la que solamente podían ser socios los menonitas. Para mediados de los años 50 el presidente, N. J. Neufeld, informó que la institución contaba con más de mil socios. Los obreros de la Mennonite Publishing House, en Scottdale, Pensilvania, formaron una cooperativa de crédito en 1955, y a la postre hubo otras, entre las que se contaban las de Hesston, Kansas (1960) y Waterloo, Ontario (1964).[30]

Según fueron aumentando los ingresos, también lo hizo el consumo de los hogares. En 1950 el matrimonio de Johann y Maria (Martens) Klassen, que cultivaban frutas del bosque, pudieron comprarle una aspiradora a un vendedor itinerante y Maria observó con satisfacción que: «Las chicas consideran que la Electrolux es muy útil para mantener limpia esta casa tan grande». En los años subsiguientes, la

publicidad en *The Mennonite Community*, una publicación mensual de corta vida pero influyente, da a entender algo de la creciente cultura de consumo, incluso entre los lectores generalmente rurales a quienes estaba dirigida la revista. La tienda George Leaman Appliances se valió de grandes despliegues publicitarios ilustrados para comercializar la «Nueva Congeladora Wilson Reach-In», de dos puertas y mucho espacio para guardar alimentos congelados; mientras que la tienda Wenger Supplies, de Dryden, Michigan, publicitaba el Magnetófono WebsterChicago, «con más prestaciones que ningún otro magnetófono», para que los compradores pudieran escuchar sermones grabados.[31]

Aunque eran cada vez menos los menonitas que poseían una granja, siguieron invirtiendo en bienes inmuebles. En 1972, el 80 por ciento de los hogares en los grupos menonitas más adaptados a lo ancho de Norteamérica, eran propietarios de sus casas, y para 2006, esa cifra era de 86 por ciento. Ese mismo año más de tres de cada cuatro hogares de miembros de la Iglesia Menonita USA tenían un ordenador, casi el 70 por ciento tenían dos o más coches, más de uno de cada cuatro un sistema de juegos de vídeo, y 13 por ciento por lo menos un televisor de grandes dimensiones.[32]

El dinero no estaba distribuido de manera uniforme. Los datos de principios del siglo XXI indicaban una disparidad de riqueza en Estados Unidos, entre los menonitas blancos y los de color. Un 16 por ciento de los hogares menonitas tenían ingresos superiores a los 100.000 dólares, pero solamente un 8 por ciento de los miembros conocidos como raciales o étnicos; y todo un 18 por ciento de los miembros raciales o étnicos ganaban menos de 15.000 dólares.[33]

No existen datos comparables sobre los ingresos de los menonitas de Canadá, pero las estadísticas del Censo de Canadá parecerían indicar una brecha de otro tipo: los ingresos medios de los menonitas eran inferiores a los de otros canadienses. En 1990 el menonita medio (no el hogar) ganaba unos 23.406 dólares, un 9 por ciento por debajo de la media nacional, a pesar de la percepción popular de que la ética de trabajo menonita,

Para el año 2000, los grupos de orden antiguo estaban evolucionando rápidamente a una economía basada en el negocio.

sus negocios y su red social generan el éxito económico. Cuando los investigadores analizaron los datos, sin embargo, llegaron a la conclusión de que esa brecha desaparecía cuando se tenía en cuenta el hecho de que los menonitas eran desproporcionadamente rurales. La desigualdad de ingresos se mantenía, sin embargo, para los menonitas de habla bajo alemana procedentes de México y los menonitas de orden antiguo que limitaban su educación y entre los que las mujeres eran una parte integral de la economía familiar y sin embargo muy rara vez trabajaban como asalariadas fuera del hogar.[34]

A pesar de ello, en la mayoría de las partes de Norteamérica durante las últimas décadas del siglo XX, los ámish de orden antiguo y los menonitas «de calesa y caballo» estaban evolucionando rápidamente de una economía rural basada en el trueque, a una de negocio basada en el dinero. El precio elevado de la tierra y una población que aumentaba rápidamente entre los de orden antiguo, fruto de familias muy numerosas cuyos hijos se adherían a la comunidad en proporción elevada, generaba una presión demográfica donde cada vez eran menos las familias que podían adquirir tierras de labranza. Algunas familias se mudaban buscando tierras a un precio razonable, pero la mayoría se quedaban en el lugar y se dedicaban a algún negocio. El resultado fue «un giro brusco hacia los negocios a partir de finales de los años 70» que «se infló a mil [microempresas] para finales de los años 90». Todo tipo de talleres de muebles, del metal, de textiles, de invernaderos, de extrusión de plástico y contratistas de la construcción, brotaron desde Aymler, Ontario, hasta Arthur, Illinois.[35]

El éxito traía aparejados otros cambios, a pesar de la educación formal limitada de los propietarios y los impedimentos de su iglesia con respecto a la tecnología. En el asentamiento importante de los ámish en Lancaster, Pensilvania, por ejemplo, uno de cada cinco negocios de orden antiguo tenían mujeres como propietarias y directoras, lo cual tuvo el efecto de poner patas arriba las normas tradicionales de género. Entre tanto, en partes de Indiana y en el condado de Geauga, Ohio, el desplazamiento económico había sido desde la granja hacia la fábrica. En ambos lugares, cientos de hombres trabajaban en fábricas sin afiliarse a los sindicatos obreros. Para los años 90, una mayoría de los proveedores para sus familias de los ámish en el norte de Indiana estaban empleados en la industria, trabajando

en cadenas de montaje de autocaravanas y casas prefabricadas, ganando con ello una jugosa paga semanal.[36]

Las publicaciones de orden antiguo, como la revista mensual *Family Life*, publicada en Aylmer, Ontario, advertían nerviosamente de los peligros del dinero «fácil de ganar, fácil de derrochar» y de la combinación corrosiva de ingresos en alza y tiempo libre, que acompañaba la semana laboral de cuarenta horas.[37] Algunos miembros adinerados de orden antiguo invirtieron en cabañas de caza y en equipamiento a la última para la caza, pesca y camping. Otros, especialmente los adultos mayores, empezaron a pasar el invierno en el clima benigno de Pinecraft, Florida, una especie de centro de vacaciones de orden antiguo en la costa del Golfo de México.

Para principios del siglo XXI, Pinecraft contaba con hasta 4.000 pensionistas por semana durante los meses de enero y febrero. Cada martes llegaban seis o siete autocares. Algunos pasaban una o dos semanas de vacaciones allí, mientras que otros se quedaban en Pinecraft todo el invierno, partiendo de sus comunidades norteñas después del culto de Comunión otoñal y regresando a tiempo para la Comunión de la primavera. El mercado de bienes inmuebles en Pinecraft daba testimonio de esta nueva riqueza en manos de gentes de orden antiguo. En 2005 un bungaló de 67 m2 podía venderse a 200.000 dólares. Pero aunque nunca visitaran la Florida, el cambio de mentalidad afectaba a todos, que empezaban a medirlo todo en términos de dinero. El propietario de orden antiguo de un taller escribió sobre «movimientos malgastados», explicando que si ocho empleados malgastan varios segundos en cada acción, se acabaría sumando una pérdida anual de 5.760 dólares para el propietario. Su conclusión: «Si se pueden evitar los movimientos malgastados, aumentarán los ingresos».[38]

¿Acabarían los menonitas reduciendo la vida misma a valores monetarios?

Pero, ¿acabarían los menonitas reduciendo la vida misma a valores monetarios? Esa pregunta agitó un debate acalorado entre los menonitas más progresistas entre las décadas de 1940 y 1960, al plantearse la ética de los seguros de vida. El debate fue también un capítulo en la evolución de la asistencia mutua a lo largo del siglo. La asistencia mutua tenía una larga historia en las comunidades menonitas, que el



El hogar de niños Ailsa Craig Boys Farm (posteriormente, Craigwood Youth Services), cerca de London, Ontario, abrió en 1955 bajo los auspicios del Comité Central Menonita, como un hogar para jóvenes «delincuentes». Ailsa Craig fue una de las muchas instituciones menonitas que empezaron en las décadas de 1950 y 60.

sociólogo J. Winfield Fretz investigó y celebró en sus viajes por el oeste de Canadá en la década de 1930, documentando cooperativas de productores y fondos fraternos basados en las iglesias, que habían evolucionado desde los cepillos de diaconía para limosnas, y la *Waisenamt* (fondo de fideicomiso para huérfanos y para traspasar herencias).[39] Pero la asistencia mutua estaba evolucionando, a veces de maneras que hasta Fretz tardaba en reconocer. En lugar de relaciones recíprocas de compartir tiempo y trabajo, los miembros cada vez más calculaban sus obligaciones en términos monetarios y formalizaban esas relaciones con primas, contratos aseguradores, análisis de riesgos, y planes de hospitalización.

La *Mennonite Aid Union* de Ontario, fundada en 1866 como una asociación de reciprocidad «para restaurar las pérdidas de los hermanos provocadas por incendios», fue uno de los grupos de asistencia mutua tradicional que vivieron un cambio dramático después de 1950. Conforme los menonitas y Hermanos en Cristo en la provincia procuraban asegurar una multitud de propiedades institucionales nuevas —desde la escuela secundaria Rockway Collegiate y Niagara Christian College, hasta el nuevo almacén de MCC en Kitchener, el hogar de niños Ailsa Craig Boys Home y Fairview Mennonite Home— la *Aid Union* estaba siendo movida a nuevas áreas de riesgo y responsabilidad legal. Harold Schmidt, ejecutivo del grupo desde 1947, profesionalizó el programa a pesar de una resistencia férrea de parte de

los miembros más antiguos, explicando en más de una ocasión que: «La palabra hablada vale tanto como el papel, pero lo escribimos para que se sepa cuál había sido la palabra hablada».[40]

La incursión más importante al campo de la asistencia mutua fue el establecimiento de *Mennonite Mutual Aid* (MMA Asistencia Mutua Menonita; en 2010 adoptó el nombre de Everence) en 1945. Al principio una entidad de los menonitas «antiguos», para 1955 MMA estaba reclutando miembros de la Convención General y de los Hermanos Menonitas y a la postre fue añadiendo otras iglesias a su familia fraternal de afiliación de ascendencia anabautista. Los líderes de la iglesia impulsaron MMA entre las secuelas de la 2ª Guerra Mundial para proveer préstamos para pequeñas empresas de menonitas objetores de conciencia que volvían a casa y así brindar, en la medida de lo posible, el tipo de ayuda económica de préstamos y becas de estudio, que los gobiernos de Estados Unidos y Canadá estaban prestando a millones de veteranos de guerra. No tardó MMA, sin embargo, en ofrecer productos de seguro más típicos, especialmente planes de hospitalización, que apelaban a los menonitas de clase media que empezaban a pretender acceder a los avances en la atención médica.

Desde sus comienzos, la directiva de MMA había comprendido que su función era «proveer asistencia en caso de pérdida de propiedad, enfermedad o muerte», pero encontraron fuerte resistencia a la idea de ofrecer algo que se pareciera a un seguro de vida. El seguro de vida, según habían aprendido las generaciones de los menonitas, hacía de la vida humana un bien de mercado, reducía el ser humano a un valor monetario y debilitaba la necesidad de depender de la iglesia en la hora de máxima necesidad. Sin embargo, en 1947 MMA llevó al Concilio General de la Iglesia Menonita «antigua», para su aprobación, una propuesta para un plan de beneficios por defunción. Según recordaría posteriormente Guy F. Hershberger, el plan estaba siendo visto con aprobación cuando un obispo de Wayland, Iowa, objetó que «temía que la propuesta se parecía demasiado a un seguro de vida comercial». Hershberger se acercó al obispo y le preguntó: «¿No le parecería mal ayudar a una viuda y su familia si se le muere el marido, no?» No, admitió el obispo, con tal de que se viese como una ayuda para el funeral. El plan fue aprobado en esos términos.[41]

Pero asignar un valor monetario a la vida seguía pareciendo un error a los menonitas de mentalidad tradicionalista. Sólo fue en 1957 que MMA empezó a ofrecer seguros de vida a plazo fijo; aunque lo llamaban *Survivors Aid* (Auxilio para Sobrevivientes). Para 1979, sin embargo, el seguro de vida empezaba a verse como una necesidad de clase media, y un folleto publicitario de MMA preguntaba, de modo provocador: «Si te mueres, ¿podrán ellos contar con el prójimo?» —sugiriendo que cada familia debía responsabilizarse de su propio futuro—. «En otros tiempos, cuando la parentela vivía en proximidad» —proseguía el material de MMA— «cuando la tierra, el ganado y la maquinaria brindaba cierta seguridad económica, el seguro de vida era superfluo. Pero lo que funcionaba tan bien en el pasado ya no funciona tan bien hoy». Efectivamente, una nueva generación de afiliados a MMA, cada vez más cómodos con la idea de planificar sus finanzas, estaban dispuestos a comprar un seguro de vida de casi cualquiera compañía; y MMA tuvo que emprender campañas publicitarias agresivas para convencer a las familias menonitas que seguía habiendo «un margen de diferencia» en un programa patrocinado por la iglesia.[42]

De diáconos a asesores de inversión

Las prácticas tradicionales de asistencia mutua no son los únicos aspectos de la vida de comunidad que sufrieron cambios con la nueva economía. Sistemas antiguos para fomentar las finanzas y las donaciones caritativas estaban quedando desplazadas en los grupos menonitas, según se adaptaban a la cultura de su entorno. Por ejemplo, en los años 40, más del 60 por ciento de las congregaciones menonitas «antiguas» tenían un diácono ordenado, que administraba las finanzas de la iglesia, coordinaba las ofrendas de la congregación, y distribuía fondos de limosna. Para 1965, sin embargo, solamente una de cada cuatro iglesias tenía diáconos y esos números siguieron bajando en los años a continuación. El cargo de diácono entró en declive por varios motivos. Algunas congregaciones, por ejemplo, procuraron nivelar las jerarquías del liderazgo eclesial. Remplazaron figurase ordenadas con miembros laicos que ahora presidían comités que se podían denominar como de

Los menonitas de clase media empezaban a recurrir no al diácono, sino a un agente fiduciario o a un abogado.

economía o de mayordomía. Pero el cargo de diácono languideció especialmente por motivo de la situación cambiante de la economía de los menonitas.

Cuando los menonitas de clase media y propietarios de negocios pensaban sobre el futuro, no recurrían al diácono sino a un agente fiduciario o a un abogado.[43] Para 1959, aparecían artículos en las revistas de la iglesia que reconocían la necesidad de una mayor sofisticación en los planes para legar el patrimonio, y al año siguiente MMA contrató a John H. Rudy, antes un ingeniero químico, ejecutivo de una empresa y pastor menonita, como consultor itinerante. Años más tarde, Rudy recordó el gran interés que encontraba en una congregación tras otra en sus viajes por todo el continente para explicar la autentificación de testamentos e intermediar en disputas en las familias sobre nuevos tipos de patrimonio que no entraban dentro de los hábitos tradicionales que venían gobernando el traspaso de una granja familiar. Rudy y su equipo de servicios financieros prepararon materiales, como: *¿Cómo puede un IRA* [fondo de pensión] *ayudarle a jubilarse?*, y una columna: *Money Matters* [Cuestiones Económicas], que apareció en la revista semanal *Mennonite Weekly Review*.[44]

El trabajo de Rudy construía sobre una red que iba surgiendo, de instituciones y consejos profesionales menonitas. Ya a principios de los años 50, J. A. Schowalter, un menonita CG del condado de Harvey, Kansas, que había acumulado una fortuna del cultivo de trigo y negocios de bienes inmuebles y petróleo, estableció la fundación *Schowalter Foundation* para gestionar su patrimonio para beneficio de programas de misiones y educación. Por aquella misma época Edwin E. Swartzentruber, un empresario de Manson, Iowa, propuso la posibilidad de establecer una fundación sin fines de lucro para servir fines filantrópicos en vida y minimizar los impuestos sobre plusvalías. Su yerno, Chris L. Graber, un empresario que también fue ejecutivo de MMA, desarrolló la idea para crear la fundación *Mennonite Foundation*, que se constituyó en 1952. Hubo programas parecidos en Ontario y Manitoba en los años 60 —posteriores porque en aquella época la penalización impositiva por plusvalías era mucho menor— y se combinaron en 1973 para formar la fundación *Mennonite Foundation Canada*. La *Jacob Engel Foundation* (Hermanos en Cristo) y la *Mennonite Brethren Foundation* (Hermanos Menonitas) se habían constituido en 1972.[45]

Para principios del siglo XXI, la Mennonite Foundation contaba con un activo de 328 millones de dólares que gestionaba, con asesores financieros en treinta y seis despachos, desde California hasta Virginia. Entre tanto, Mennonite Foundation Canada, con un activo de 133 millones de dólares, prometía «ponerle al mando de sus donaciones caritativas y la planificación de su patrimonio», mientras que en su web aparecía el siguiente testimonio de un pastor: «Yo puedo hablar de mayordomía y de principios bíblicos, pero desde luego no conozco los detalles de testamentos, leyes de impuestos, planes para disposición de patrimonio ni estrategias aplicables a donaciones caritativas».[46] Para esa clase de consejos, los miembros de la iglesia debían dirigirse a los consejeros menonitas de inversión, que procuraban situar esos intereses económicos en un marco donde se contemplaba la mayordomía de bienes materiales, la espiritualidad, la salud y los recursos medioambientales.

Navegar por los ámbitos cada vez más globalizados y altamente complejos de inversión y legislación impositiva era un reto difícil hasta para el inversor más sofisticado. Sin embargo las inquietudes éticas menonitas añadían todo otro estrato de discernimiento al proceso de ahorrar para la jubilación. A finales de los años 80 algunos miembros de la



La primera reunión de la junta directiva de Mennonite Indemnity Inc., en 1957. Conforme los planes de asistencia mutua en Canadá y Estados Unidos se hacían más complejos y asumían mayor riesgo, se organizó Mennonite Indemnity para hacer de corporación reaseguradora que respaldase las dieciséis agencias menonitas regionales, algunas basadas en Convenciones regionales. Atrás, desde la izda.: Jacob G. Wedel, Lloyd Hershey, Harold L. Swartzendruber, Jacob Redekop, Harold Schmidt, Howard Raid, William Snyder; sentados, desde la izda.: Wayne S. Martin, Wayne W. Martin, Samuel Wenger, Elvin Souder.

iglesia empezaron a presionar a MMA para que se replantease los criterios que seguía cuando invertía los recursos de Mennonite Foundation. Aunque la Foundation había evitado compañías con interese militares, de juegos de azar, y de tabaco y alcohol, los activistas pedían que se añadieran «filtros» de justicia social tales que exigirían la desinversión en firmas que operaban en la Sudáfrica del *apartheid*.

El debate suscitado vino a tratar las cuestiones de responsabilidad directa e indirecta, así como la responsabilidad fiduciaria de Mennonite Foundation para con sus inversores. Al final MMA se deshizo de sus inversiones en Sudáfrica, y en 1992 lanzó Praxis Mutual Fund con una política de inversiones claramente orientada hacia la responsabilidad social.[47] Para 2010 Praxis estaba administrando 697 millones de dólares. Una década antes, Mennonite Saving and Credit Union, Mennonite Foundation Canada y MMA habían lanzado Meritas, un fondo de inversiones con política de responsabilidad social para canadienses. Éste se vendió a una compañía privada de Vancouver en 2009.

Para finales del siglo XX, hasta los grupos de orden antiguo y los menonitas y ámish culturalmente conservadores que habían conservado el tradicional cargo de diácono de la iglesia, estaban desarrollando nuevas avenidas con especialistas financieros. Los miembros de veintidós grupos «sencillos» en Estados Unidos y Ontario fundaron Anabaptist Financial¸ Anabaptist Foundation, y Anabaptist Solutions. La misión de la Foundation era proveer «consejos financieros coherentes con las creencias y los valores conservadores anabautistas» y su junta directiva representaba «una mezcla de experiencia de negocios, formación profesional, experiencia pastoral y administración de organizaciones sin fines de lucro». Los inversores en Anabaptist Financial obtenían intereses de fondos «reinvertidos dentro de los círculos conservadores anabautistas, en hipotecas y préstamos a empresas», pero no «préstamos al consumo para coches y otros artículos de consumo». Financial Solutions, «una organización hermana», brindaba «seminarios sobre los negocios, consejos personales y otros recursos educativos para empresas» que se encontraban operando en el entorno competitivo del siglo XXI.[48]

Presupuestos de iglesia y donaciones a obras benéficas

Otro rasgo de la nueva economía fue que surgieran las donaciones a obras benéficas como un rasgo esencial de la vida de iglesia menonita. A principios del siglo XX los hogares brindaban típicamente sus aportaciones anuales o semestrales al fondo de limosnas de la congregación, o bien donaban como respuesta a peticiones puntuales para un fondo de misiones o un puñado de instituciones de caridad. Recoger una ofrenda no era una parte normal del culto semanal, aunque en algunas iglesias se recogían donaciones de los niños en la escuela dominical para determinados proyectos misioneros.

Después de 1940 las donaciones se hicieron más frecuentes, en efectivo, más dirigidas por los propios donantes, y se podían destinar a causas cada vez más específicas. Durante la 2ª Guerra Mundial las iglesias tuvieron que financiar todo un extenso sistema de servicio social en sustitución del militar; y después la «expansión rápida de juntas denominacionales para distintos programas coincidió con el comienzo de la explosión económica de las postguerra» en los ingresos de la clase media. Ahora las instituciones eclesiales dependían del flujo de dinero y medían su salud a la luz de su presupuesto y su capacidad de recaudar fondos.[49] Entre tanto, la legislación impositiva norteamericana empezó a brindar incentivos para los de clase media que donaban. La desgravación o créditos para donantes han sido parte de la legislación impositiva desde 1917 en Estados Unidos y desde 1930 en Canadá, pero sólo ha sido desde los años 40 que los sistemas de recaudación de impuestos se expandieron hasta abarcar la mayoría de los hogares menonitas.

Varias Convenciones menonitas lanzaron programas de educación en gestión económica solidaria.

Sin embargo, las donaciones no surgieron de la noche a la mañana. Pasmadas por el hallazgo del investigador Melvin Gingerich, de que los menonitas solamente donaban el 3,8 por ciento de sus ingresos a obras benéficas, varias Convenciones menonitas lanzaron programas de «educación en gestión económica solidaria» durante las décadas de 1950 y 60. Los menonitas «antiguos» encargaron a Milo Kauffman, expresidente de Hesston College, una extensa misión para dar conferencias sobre la necesidad de donar.[50] Una declaración de 1955

animaba «a todos nuestros miembros a practicar donaciones «graduadas», es decir, aumentando la proporción entregada al Señor según los ingresos fueran mayores».[51] Un folleto de 1965, «Nuestra misión es una», distribuido a cada hogar, instaba a dar con regularidad y explicaba que «el programa de distribución de la Iglesia Menonita tiene el propósito de hacer efectiva la enseñanza de que la misión de la iglesia es «una».[52]

Los individuos empezaron a interesarse en donar, pero a pesar de declaraciones valientes de que «Nuestro testimonio es *uno*», muchas veces destinaban sus dólares a causas de su preferencia personal. Para los miembros laicos, tanto los adinerados como los de medios más modestos, donar era una parte importante de cómo involucrarse en la obra de la iglesia y una manera de tener un papel activo. Visto así, donar era también una forma de ejercer poder; y los dólares tuvieron un efecto democratizador en el sentido de que las donaciones señalaban compromiso o desinterés. En el pasado un miembro descontento tal vez se abstuviera de participar en la Comunión; ahora podía abstenerse de donar fondos.

El presupuesto de las iglesias locales consumía una proporción importante de las donaciones nuevas. Las iglesias pusieron en nómina a los pastores, contrataron personal de apoyo e iniciaron programas locales de servicio y extensión, todo lo cual costaba dinero. Reformaron y ampliaron sus edificios, asfaltaron sus aparcamientos y en algunos casos, crearon sus propios fondos en previsión de gastos futuros. Durante las décadas de 1980 y 90, los boletines de las Convenciones regionales solían traer regularmente como tema de cabecera historias sobre proyectos de construcción de iglesias, como las infraestructuras para educación que por 200.000 dólares añadió a su edificio la Iglesia Menonita Sunnyslope, de Phoenix, Arizona, en 1985, o la expansión a su edificio que por 400.000 dólares construyó la Iglesia Menonita Waterford, de Goshen, Indiana, en 1993; ni qué hablar de docenas de edificios de nueva factura cuya construcción superó en cada caso el millón de dólares.

En 1964 entre los menonitas «antiguos» de Estados Unidos y Canadá —reorganizados como Iglesia Menonita (IM) en 1971— el 41 por ciento de lo recaudado en las ofrendas se había quedado en el presupuesto de la iglesia local; pero en 1995, la cifra era de casi cuatro de

cada cinco dólares (78%).[53] Esos mismos años los donativos entre los menonitas de Convención General de toda Norteamérica siguieron una evolución parecida, pasando las congregaciones de quedarse un 55 por ciento del dinero recibido, a un 70 por ciento.[54]

En cuanto a los Hermanos Menonitas, las donaciones por cabeza eran en 1996 impresionaban por ser mucho más elevadas que las de muchas otras denominaciones; pero un 77 por ciento de ese dinero se quedaba en el presupuesto local, donde los donantes ejercían mayor control sobre su empleo.[55] Parece ser que en medio de una sociedad dominada por cadenas de grandes tiendas idénticas entre sí y un mercado internacional, las relaciones que cultivaron los menonitas con sus donaciones fueron las que se encontraban más cerca de casa. En 2000, cuando se oyeron historias sobre duros ajustes de presupuesto y de personal a nivel de Convenciones nacionales y regionales, , los miembros de las congregaciones de Convención General e Iglesia Menonita indicaron en una encuesta que el presupuesto de sus congregaciones locales gozaba de mejor salud en 2000 que en 1995.[56]

Los menonitas norteamericanos también daban para una amplia gama de causas aparte de las menonitas, tanto religiosas como seculares, que los vinculaba con sus comunidades locales mediante las campañas de la ONG United Way, mecenazgo del arte, causas medioambientales o campañas políticas. Además, los menonitas prestaban ayuda económica a sus parientes y amigos que servían en ministerios religiosos no menonitas. Es imposible determinar exactamente cuánto de lo que donaban los menonitas fue a parar a todas esas causas, pero en 2003, entre las donaciones más cuantiosas, un 31 por ciento de los 31 millones de dólares distribuidos para fines benéficos por Mennonite Foundation, y un 35 por ciento de los 3 millones distribuidos por Mennonite Foundation Canada, fueron a entidades no menonitas. No hay por qué pensar que los donantes de cifras menores dieran en menor proporción a tales causas.[57]

Las instituciones menonitas que pretendían donaciones de los menonitas tenían que adaptarse a este nuevo entorno que tendía a ser más local, dirigido por el propio individuo, y muy competitivo. Contrataron personal especializado en desarrollo y sus solicitudes estaban cada vez más orientadas a proyectos específicos. Según iban decayendo las donaciones para las misiones en general, las agencias



Envasado de carne para programas de ayuda humanitaria del Comité Central Menonita para distribución por todo el mundo. Primera Iglesia Menonita, Bluffton, Ohio, principios de los años 50.

misioneras empezaron a exigir a los misioneros recaudar su propio mantenimiento económico, comprometido por individuos que los conocían personalmente o que configuraban su «equipo de apoyo misionero» personal.

Rosedale Mennonite Missions, una agencia de la Convención Conservadora, adoptó esa estrategia en 2004, «esperando que con este modelo habrá muchas donaciones individualizadas», según el gestor económico Keith Scheffel. Al hacerlo, Rosedale se sumó a Mennonite Brethren Mission/Services, Eastern Mennonite Missions y Mennonite Mission Network.[58] Sin embargo era demasiado frecuente, según se quejaban otras agencias, que los menonitas dieran impulsados por historias desgarradoras pero momentáneas de desastres naturales en los medios de comunicación. En 1987 Ronald R. J. Mathies, presidente de la junta de Ontario para MCC, promovió «respuestas compasivas pero meditadas y de larga duración», pero el hecho es que después de desastres de impacto dramático «y el posterior silencio público, las donaciones a MCC para aliviar el hambre habían caído».[59]

Entre tanto, los donantes menonitas seguían contribuyendo como a ellos les parecía. Las MCC *Relief Sales* [Ferias de MCC para la Ayuda Humanitaria] fueron una de esas vías, muy diferente de la fundación para fines benéficos o del presupuesto consolidado de las congregaciones. La primera feria ampliamente publicitada de MCC se había

celebrado en 1957 en Morgantown, Pensilvania, y para 1970 estas ferias habían evolucionado en eventos festivos, de varios días, en torno a la subasta de artículos donados para recaudar fondos para MCC.[60] La Michiana MCC Sale en Goshen, Indiana, atrajo 15.000 participantes en 1970, y entre los miles de artículos subastados hubo más de 300 colchas de confección tradicional a partir de retales de tela, pagándose a 310 dólares la más cara. Para 1975 había catorce de estas ferias a lo ancho de todo el continente. En 2009-2010, MCC recibió unos 5,3 millones de dólares, de dos docenas de ferias para la ayuda humanitaria en Norteamérica.[61]

Si bien estas ferias recaudaban dinero para MCC, eran cada una de ellas independiente y respondían cada una a una junta directiva local. La naturaleza participativa, de gestión popular, de estas ferias provocó cierta inquietud entre los ancianos de MCC, inquietos de que estas ferias se asemejasen demasiado a «las ferias y bazares que emplean todo tipo de ardides»; entre otras cosas, el estímulo desvergonzado del consumismo de «alimentos étnicos». 17.000 *vernikje* [repostería con queso fresco] y 284 kilos de *apple butter* [mermelada de manzana] en la feria de 1985 en Hutchinson, Kansas, por ejemplo. El personal de MCC sabía bien que aunque quisieran «poner fin a las ferias de ayuda humanitaria», sería difícil, por cuanto «son muchos los que hallan una honda satisfacción en estas ferias».[62] El caso es que, según explicó el erudito Ervin Beck, el fenómeno de feria para ayuda humanitaria permitía a los menos influyentes en las nuevas estructuras profesionalizadas de donaciones que surgieron en la postguerra —mujeres que contribuían cosiendo u horneando, y personas de medios modestos que compraban alimentos— sentirse protagonistas activos en el drama filantrópico y la emoción de la subasta.[63]

Para principios del siglo XXI, el modelo de feria para ayuda humanitaria había migrado y evolucionado a subastas para otras causas locales o internacionales. En los años posteriores a 1978 muchos menonitas de orden antiguo y culturalmente conservadores, a veces tenidos en poco por los menonitas progresistas que dominaban las juntas directivas locales de las ferias para ayuda humanitaria, empezaron a imitar el modelo de estas ferias para su propia red de *Haiti Relief Auctions* (Subastas para Ayuda Humanitaria a Haití), que recaudaban para proyectos de desarrollo en esa nación caribeña. Para el año 2000, las

subastas celebradas a lo ancho del Medio Oeste estadounidense y en la Florida y Pensilvania, rivalizaban en tamaño con las ferias para MCC.[64]

La realidad es que a pesar de seguir utilizando los medios tradicionales de donación para fines benéficos, como los fondos de diáconos para limosna, los menonitas y ámish de orden antiguo también estaban siendo transformados por fuerzas mayores. A lo ancho de Estados Unidos y entre los ámish de Ontario que se negaban a participar en el *Ontario Health Insurance Plan* [Plan de Seguro Médico de Ontario], el alza sin precedentes del coste de la atención médica dio un giro nuevo a las obras benéficas y reforzó la identidad religiosa de maneras novedosas.

Aunque los líderes de orden antiguo en los asentamientos más grandes negociaban con los hospitales del lugar para obtener unos descuentos modestos a cambio de que se pagara en efectivo en el plazo de treinta días, la necesidad de hallar ese dinero en efectivo era prácticamente constante. Se hizo bastante normal que el tiempo para anuncios después del culto del domingo por la mañana, incluyera la lectura, por parte del diácono, de cinco o seis pedidos importantes de fondos, llegados desde fuera del distrito local de la iglesia. Sin embargo donar, en este caso, señalaba unos patrones que eran mucho más profundos que el intercambio de dinero. La atención médica moderna puede inspirar cualquier cosa entre la maravilla y la indignación entre los menonitas de clase media; pero para muchos grupos de orden antiguo, la atención médica pasó a ser un nuevo motivo para donar y así, una nueva fuente de identidad religiosa medida en términos monetarios.[65]

Conclusión

En la segunda mitad del siglo XX el panorama económico de Norteamérica cambió profundamente, transformando la vida y la comunidad menonitas de formas fundamentales. El dinero, bien sea en la forma de inversiones de capital o de ingresos en efectivo, aumentó las posibilidades de elección personal y desigualdad. Los empresarios, con acceso al capital, alcanzaron una eminencia nueva en las comunidades menonitas y muchas veces hicieron de benefactores locales, inversores internacionales y guardianes paternalistas de sus empleados. Los obreros ahora intercambiaban su tiempo por pagas o salarios de dinero, utilizando sus ingresos para adquirir nuevos bienes

de consumo y —por cuanto su mano de obra era su único patrimonio transferible— empezaron a comprar seguros ante la posibilidad de que el proveedor para su familia enfermara o falleciera. En la mayoría de los lugares, los líderes menonitas instaron a su pueblo a evitar los sindicatos obreros, que ellos consideraban potencialmente violentos y una competencia para la iglesia en cuanto a la lealtad de sus miembros.

Las iglesias menonitas también respondieron a la llegada de la economía de dinero con consejos económicos expertos y profesionales, aunque con fondo religioso, y también empezaron a pedir donaciones de dinero para financiar la expansión de los presupuestos de sus instituciones e iglesias locales. Tanto para los menonitas integrados a la cultura como para los de orden antiguo, el mundo de donaciones para fines benéficos brindó una nueva forma de participar en la vida de la iglesia y nuevas formas de construir una identidad menonita, muchas veces de maneras más locales y autónomas, todo lo cual contribuyó a mantener el dinamismo y la vitalidad de las congregaciones.

CAPÍTULO 10

COMUNIDADES DE CULTO

Era un domingo por la tarde típico en **la iglesia Family Mennonite, de Los Ángeles**, *y Norma Sánchez seguía maravillada de estar en una iglesia menonita. Había conocido a los menonitas siendo una niña en su pueblo natal de Hattieville, Belice. Sánchez tenía memorias agradables de la afabilidad de las misioneras pero no de los líderes de la misión, que la excomulgaron por asistir a cultos pentecostales –que no solamente a los más formales de los menonitas–. Desilusionada, juró que «Sólo Dios me puede hacer volver a la iglesia menonita». En 1981, después de haber inmigrado a California, una amiga de Sánchez la invitó a su iglesia, prometiéndole que el culto sería enérgico. La iglesia resultó ser Family Mennonite, una congregación tan exuberante como los pentecostales que había conocido en Belice. Pero había otras sorpresas en Family Mennonite. Una tarde el pastor anunció: «Hoy va a predicar alguien nuevo». A todo esto Sánchez venía siendo miembro desde algún tiempo y ya conocía a todos los que asistían regularmente. No sabía qué pensar: «Miraba a un lado y a otro, preguntándome quién sería el predicador. No veía a nadie que no fuera de los habituales. Entonces el pastor dijo: "Esta noche predicará la hermana Norma"». Sánchez se quedó atónita, pero empezó a orar mientras procedía lentamente a la plataforma. «Mientras subía le pedía al Señor que me guiara y que pusiera palabras en mi boca para que pudiera hablar solamente lo que él dice –recordó más tarde–. Había estado estudiando Isaías 53 en casa, de manera que esa noche abrí la boca y empecé a hablar: "Si alguno tiene sed, venga al agua. Si alguno no tiene dinero, venga y compre sin dinero y sin precio. [...] Dios murió por nosotros. En la cruz entregó su vida. Dijo que podía acercarse todo aquel que quiera. No necesitamos dinero, no necesitamos riquezas. Pero sí*

necesitamos a Cristo en nuestra vida"».[1]

Cuando Jonathan Dueck empezó a asistir a **la iglesia First Mennonite, de Edmonton**, *Alberta, le impactó de inmediato la música coral, especialmente la que entonaba el coro de niños. Dueck se había titulado en el Departamento de Música de la Universidad de Alberta en esa misma ciudad. Este domingo por la mañana de noviembre de 2000 el coro de niños, que constaba de quince voces, cantó tres piezas de música. Abrieron el culto con «We will sing for joy» (Cantaremos de gozo), por el compositor Domenico Scarlatti, del siglo XVIII; una pieza difícil, que Dueck sabía que no se considera normalmente «música para niños». A mitad del culto volvieron los niños al frente de la iglesia para cantar, de memoria, un arreglo de «Abide with me» (Quédate a mi lado), un himno del siglo XIX que no estaba en el himnario de la congregación. Con evidente satisfacción maternal, la mujer sentada a su lado y que tenía una hija en el coro, «se inclinó hacia mí y dijo: "Están cantando esto por mi hija". Explicó que la niña había visto la partitura "tirada sobre el taburete del piano en casa" y le pidió al director del coro "si lo podían cantar. ¡Y ahí están!"». Al terminar el culto los niños volvieron a cantar; esta vez:* «Go now in peace» *(Ahora id en paz), en forma de ronda. «Cantaron con afinación, con sentido rítmico y de memoria» –observó Dueck–, maravillado. Aunque a él le pareció «extraordinario lo que un grupo tan juvenil es capaz de cantar», no tardó en enterarse que los miembros de First Mennonite esperaban eso mismo de los niños y también de los otros dos coros de música sacra de la congregación: uno de jóvenes y otro de adultos. La mayoría de los asistentes eran profesionales –de los 180 miembros, por lo menos veinte se habían doctorado y otros allí eran «músicos de formación clásica»– y querían un culto programado con antelación, debidamente ensayado, y realizado con atención a todos los detalles.*[2]

Donde dos o tres están reunidos

Las iglesias Family Mennonite de Los Ángeles y First Mennonite de Edmonton, son dos ventanas a la diversidad de la vida congregacional contemporánea menonita en Norteamérica. Para principios del siglo XXI existían 962 iglesias menonitas, ámish y Hermanos en Cristo en Canadá y otras 4.472 en Estados Unidos.[3]

Muchas de estas comunidades de culto estaban concentradas en centros históricos de población menonita, pero cada vez más se veían en emplazamientos urbanos, en la costa oeste y en el sur de Estados Unidos. Había iglesias menonitas en todas las provincias de Canadá, exceptuando Terranova e Isla del Príncipe Eduardo, y en todos los estados de EEUU exceptuando Nuevo Hampshire, Rhode Island y Nevada. Aunque los menonitas seguían siendo mayoritariamente blancos, muchos nombres de iglesias locales señalaban una diversidad emergente: First Hmong Mennonite (Primera Iglesia Menonita Hmong) en Kitchener, Ontario; Lao Christian Fellowship (Comunidad Cristiana Laosiana) en Abbotsford, Columbia Británica; Jemaat Kristen Indonesian Anugrah en Pasadena, California; e Iglesia Menonita Arca de Salvación, en Fort Myers, Florida.

Congregaciones en Norteamérica

Canadá		***Estados Unidos***	
Ámish	34	*Ámish*	1.693
Hermanos en Cristo	48	*Hermanos en Cristo*	270
*Menonita**	880	*Menonita**	2.509
Total	**962**	***Total***	**4.472**

**todos los grupos y Convenciones*

Fuente: Concise Encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites, ed. Donald B. Kraybill (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010) pp.251-52, 256-58.

La mayoría de las congregaciones eran pequeñas. Contabilizando todos los grupos y Convenciones, las iglesias menonitas y ámish de Canadá tenían una media de 135 miembros bautizados y las de Estados Unidos, una media de 90. Lo típico en cuanto a número eran las congregaciones urbanas de tamaño modesto, como la comunidad Hyde Park Mennonite Fellowship, de Boise, Idaho, o bien iglesias rurales de población menguante, como la iglesia Eigenheim Mennonite Church, cerca de Rosthern, Saskatchewan, que contaba con cien miembros menos al comienzo del siglo XXI, que en 1950. En 2000 había sólo un puñado de iglesias de más de mil miembros, entre ellas Reedley Mennonite Brethren en California, First Mennonite en Winnipeg, y Bethesda Mennonite en Henderson, Nebraska. La

congregación más grande del continente era Calvary Community Church en Hampton, Virginia, una iglesia mayoritariamente afroamericana. En 2000 Calvary constaba de una membresía de 1.672 y para 2005, había superado los 2.200.

Había algo de diversidad en la membresía de las congregaciones entre un grupo menonita y otro. Las estadísticas de 2010 indican que las iglesias Hermanos Menonitas en Estados Unidos tenían una de las más elevadas, con una media de 180 miembros, mientras que para la Convención Evangelical Mennonite Mission Conference, la media era de 159; Los HM de Canadá y la Mennonite Church Canada, 150; Mennonite Church USA, 116; y Hermanos en Cristo, 85. Los ámish de orden antiguo, que se reúnen para el culto dominical en los hogares de sus miembros y —salvo contadas excepciones— jamás construyen edificios de iglesia, tienen una de las medias más bajas de membresía. Siempre que una iglesia ámish crezca hasta ser demasiado grande para reunirse en los hogares de sus miembros, se divide. Con este patrón de división constante, todas las iglesias ámish tienen aproximadamente el mismo tamaño, cercano a los 60 miembros.

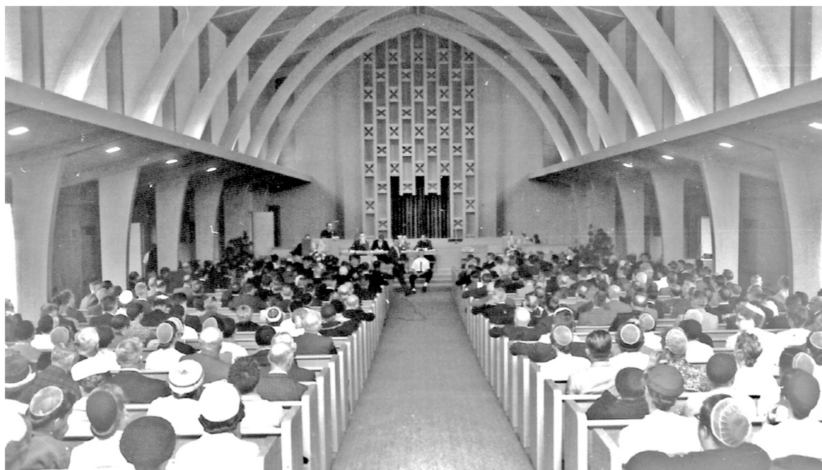
En el transcurso del último cuarto de siglo, la diversidad demográfica de los menonitas halló eco en una variedad creciente de actividad,



La «casa de reuniones» Detwiler restaurada (arriba), construida cerca de Berlin (hoy Kitchener), Ontario, en 1855, representa la arquitectura interior de los espacios de culto menonita de orden antiguo hoy. Los adoradores se sientan por tres lados, unos frente a otros y frente al «ministerio plural» (obispo, predicadores, diácono) que se sientan en el banco detrás del púlpito. Las muchas ventanas aseguran una iluminación abundante. Unos palitos en tablas colgadas en las paredes y del techo, hacen de perchas para sombreros y abrigos.

según indica un muestreo de cartas publicadas en el semanario *Mennonite Weekly Review* y *Mennonite Reporter*. En enero de 1975, por ejemplo, la iglesia *Church of God in Christ* (menonitas Holdeman) de Linden, Alberta, informó de siete tardes de reuniones de avivamiento con predicadores que visitaban de la Florida y de Ohio, para concluir con la ordenación de un nuevo pastor laico, Harvey K. Toews. Al otro lado del continente, en Ontario, la iglesia Zurich Mennonite describía la competición atlética entre su grupo de jóvenes y el de la vecina iglesia Exeter Christian Reformed.

Una década más tarde, Glennon Heights Mennonite, de Lakewood, Colorado y Milford Mennonite, en Nebraska, estaban ambas ofreciendo seminarios de educación. La sesión en Glennon Heights daba instrucción en autodefensa no violenta para mujeres, mientras que en Milford se instruía sobre evangelización basada en la amistad. En 1995 los varones de la iglesia Bahía Vista Mennonite, de Sarasota, Florida, asistieron a una reunión ecuménica en Tampa, del movimiento de varones cristianos conocido como *Promise Keepers*, «Cumplidores de lo que prometen»; mientras que en Langham, Saskatchewan, la iglesia Zoar Mennonite recibió la visita de todo un mes, de Paul y Onkabetse Mogomela, líderes de iglesia en Botsuana.[4]



La iglesia Hermanos en Cristo de Upland, California (abajo), vista aquí en 1965, representa la arquitectura de las iglesias contemporáneas. Los adoradores tienen de frente un presbiterio dividido, con el púlpito a un lado. Aquí el obispo Charlie Byers está en el púlpito, a la izquierda. (Como la fotografía es de una sesión de la Convención General, hay varios oradores y secretarios sentados ante una mesa al frente de la nave, pero ese espacio no se ocuparía en un culto dominical.)

Entre tanto, habían surgido una multitud de ministerios nuevos a la comunidad. Los centros preescolares, aunque las publicaciones denominacionales no les prestaban mucha atención, fueron una de las formas más comunes de ministerio a la comunidad a partir de los años 60. Iglesias como la menonita Hoffmungsau en Inman, Kansas; la Carlisle de Hermanos en Cristo en Pensilvania; y la Killarney Park de Hermanos Menonitas en Vancouver, patrocinaron preescolares mientras que otras, como la menonita Immanuel, de Harrisonburg, Virginia, albergaron guarderías infantiles gestionadas por terceros. Según una estimación que se considera conservadora, a principios del siglo XXI existían por lo menos doscientos centros preescolares y guarderías vinculadas a los menonitas, con una asistencia combinada que dejaba en ridículo las otras formas de educación patrocinadas por los menonitas.[5]

En casi todos los casos, los centros preescolares habían sido fundados por mujeres, como mujeres fueron también quienes impulsaron los rastrillos, que se difundieron durante los años 70. En marzo de 1972 Selma Loewen, Linnie Friesen, Susan Giesbrecht y Sara Stoesz abrieron un rastrillo en Altona, Manitoba, con el fin de recaudar fondos para el Comité Central Menonita con la venta de ropa y otros artículos de segunda mano. Al cabo de dos años la idea de rastrillos para MCC patrocinados por iglesias locales se había difundido a Ohio, Ontario y Saskatechewan, impulsando un movimiento que desembocaría en más de cien de estas tiendas a lo largo de los treinta y cinco años siguientes.[6]

Los centros preescolares y los rastrillos sirvieron a un público más amplio; pero a veces las iglesias se asociaban directamente con grupos cívicos para paliar necesidades en la comunidad. En 1968 la Iglesia Menonita de Alice, situada en el barrio Rancho Alegre de Alice, Texas, abrió el centro juvenil Rancho Alegre Youth Center «con la cooperación de la comunidad, la ciudad, el condado, empresarios y otras iglesias». El liderazgo empresarial mexicanoamericano de la Iglesia Menonita de Alice, junto con varios participantes menonitas de servicio voluntario, empezaron «un club de niños, un club de niñas, programas de arte y artesanía, concursos de conocimiento bíblico, voleibol y un programa muy popular de halterofilia».



Samuel Walters (izda.) pastor de la Iglesia Menonita Burnside, en el barrio del Bronx, en Nueva York, habla con Michael E. Banks. Walters había sido pastor de la iglesia First Mennonite, de Kingston, Jamaica, antes de aceptar el llamamiento en 1977 a trasladarse a Estados Unidos y encabezar la congregación de Burnside. Banks, un nativo de Nueva York, sucedió a Walters como pastor de Burnside en 1984. Ocho años después, Addie Banks fue añadida al equipo como copastora. Burnside, que a la postre cambiaría su nombre a *King of Glory Tabernacle* (Tabernáculo Rey de Gloria), participa activamente en el barrio y en el Concilio de Iglesias Menonitas de la Ciudad de Nueva York (*New York City Council of Mennonite Churches*.)

Según Lisa Guedea, que fue una niña de escuela a mediados de los años 70, el centro «brindaba a la juventud algo en qué pasar el rato bajo el caluroso sol del sur de Texas». En el centro ella jugó «en un equipo de sófbol llamado muy apropiadamente "Las Chicanas", que consistía enteramente de chicas del barrio de Rancho Alegre». Durante el cuarto de siglo que existió el centro, su programación generó «un apoyo amplio de los miembros de la comunidad, políticos y otros grupos eclesiales» y recibió subvenciones de la ONG United Way, del gobierno del condado y de la Iglesia Católica.[7]

El ministerio local podía también cuestionar el orden cívico y algunas congregaciones participaron en actos de desobediencia civil. En los años 80, conforme Centroamérica se vio sacudida por guerras por derechos civiles —agravadas por la ayuda militar y el intervencionismo estadounidense— un número de congregaciones menonitas desde Texas hasta Ontario, participaron en el *Overground Railroad*, una red que transportaba con seguridad a personas que buscaban asilo para que, refugiándose en los edificios de las iglesias, pudieran atravesar Estados Unidos y llegar a Canadá. Entre 1983 y 1989 el movimiento ayudó a unos 1.200 refugiados.[8]

Añadió a la diversidad en la vida de la iglesia menonita, la formación de docenas de congregaciones nuevas cuyo compromiso visible era mantener las formas conservadoras de indumentaria y roles de género. Durante los años 60 y 70 hubo grupos, principalmente compuestos por familias jóvenes, que se fueron apartando de lo que ellos entendían ser iglesias menonitas que se estaban asimilando a su entorno social. Una viñeta simpatizante que data de 1973 retrata la comunidad menonita mayoritaria como un barco que zozobraba contra los peñascos de la mundanalidad, el divorcio y volver a casarse, la educación mal enfocada, y la participación política. Mientras el capitán del barco anuncia con optimismo: «Todo va bien, avante a toda máquina», hay grupos de pasajeros que echan al agua botes salvavidas para remar en dirección contraria.

Aunque muchas de estas nuevas congregaciones *plain* (de «gente sencilla») fueron pequeñas, para los años 1990 ya representaban colectivamente más de 30.000 miembros en cuerpos como la *Nationwide Mennonite Fellowship of Churches* (Fraternidad Menonita de Iglesias de Todo el País), la *Conservative Mennonite Church of Ontario* (Iglesia Menonita Conservadora de Ontario), la *Eastern Pennsylvania Mennonite Church* (Iglesia Menonita de Pensilvania del Ese) y la *Western Conservative Mennonite Fellowship* (Fraternidad Menonita Conservadora del Oeste), entre otros. Esta nueva ola de iglesias es muy evangelizadora y miraba a instituciones como la editorial Rod and Staff Publishers, de Crocket, Kentucky o Faith Builders Educational Program, de Guys Mills, Pensilvania.[9]

Vista toda la diversidad a finales del siglo XX, tal vez hacía falta verlo desde fuera para observar lo que seguía habiendo en común. A principios de los años 90 un profesor de estudios de la religión en la Universidad de Temple, que observó congregaciones en un espectro amplio de denominaciones, halló que la gente de la comunidad menonita West Philadelphia Mennonite Fellowship sobresalían por su forma de usar la Biblia y sus relaciones unos con otros. Los menonitas «saben mucho acerca de las Escrituras», descubrió. Muchas veces «la gente de la comunidad me sorprendía —hasta me intimidaba un poco— con lo mucho que sabían». Ellos sencillamente «daban por supuesto [...] que cualquier cristiano comprometido sabe cómo hojear desde un pasaje de la Escritura a otro y después a un tercero en una conversa-

ción sobre cuestiones de religión. Esta gente conocía, por ejemplo, como ir desde el Capítulo 5 de la Carta de Santiago al Capítulo 5 de Mateo y al Capítulo 6 de Amós en un abrir y cerrar de ojos».

El profesor sabía que esa facilidad era inusual incluso entre los

«cristianos bíblicos» de otras denominaciones; pero lo que le «pareció especialmente llamativo [sobre los menonitas] fue hasta qué grado su lectura de la Biblia [...] era expresa y conscientemente comunitaria. Ellos se reunían habitualmente para leer la Biblia y hablar acerca de cómo la Biblia debía influir en sus pensamientos y acciones». Cada domingo había también oportunidad para compartir respuestas al sermón o compartir «cosas que eran motivo de alegría o preocupación» y pedir oración. Y aunque el pastor tenía muy buena formación, los miembros de la iglesia no se dirigían a él con ningún título como «reverendo», ni suponían que debía ser él el único responsable de la obra de la iglesia.»[10]

Aunque algunos aspectos de la estructura, el presupuesto, la misión y la teología de West Philadelphia Fellowship no fueran tal vez típicas de otras congregaciones menonitas, el lugar medular de la Biblia y de la comunidad sí fueron elementos que se podían discernir a lo ancho de Norteamérica, desde los distritos de orden antiguo y las iglesias caseras, hasta las congregaciones numerosas en los extrarradios de las ciudades y las misiones rurales. No obstante, hubo cambios importantes —a veces dramáticos— en cuanto a liderazgo, culto, música y ministerio juvenil durante las últimas décadas del siglo XX.

Liderazgo

Aunque los menonitas no tienen una jerarquía esmerada e históricamente se valían con pastores sin salario ni formación teológica formal, los ministros ordenados venían teniendo un papel importante en la vida de la iglesia local. Durante el siglo XIX algunas iglesias menonitas eligieron (y ordenaron) pastores por voto, mientras que otros grupos los elegían por un proceso de «echar suertes», basándose en el ejemplo apostólico de Hechos 1,26; un sistema que sigue en uso hasta hoy entre los ámish de orden antiguo y algunos menonitas de orden antiguo. Los menonitas del siglo XIX también hablaban de la ordenación como «hacer un predicador», una frase que enfatizaba la disposición del candidato a someterse a un llamamiento divino, más que enfatizar determinadas capacidades o destrezas personales.

Fuera cual fuera el proceso de selección, los líderes eran importantes. Hay docenas de congregaciones menonitas cuya historia escrita se organiza según la sucesión de pastores, ensalzando el carácter de sus amados ministros mucho después de su muerte. Esto no significa que la gente recordara el tema de predicaciones específicas; ni siquiera sobre qué solían predicar. Mucho más común era el tipo de recuerdos que se perpetuaron sobre George Gundy, un ministro de mediados de siglo en la iglesia menonita de Meadows, cerca de Chenoa, Illinois. Aquellos «que lo recuerdan, dicen que fue un buen predicador, muy práctico y lleno de convicción». Es lo que descubrió su nieto cuando entrevistó a los miembros más ancianos. Sin embargo pocos recordaban el contenido específico de los sermones de Gundy, aunque «todo el mundo recuerda la vez que su hijo Don y otro niño no volvieron para la segunda mitad de la reunión del domingo por la tarde. George estaba arriba predicando cuando el padre del otro chico se levantó para salir a buscar a su hijo y sin pestañear [George] dijo: «¡Santiago, tráete al mío también!"»[11]

Gundy fue fundamentalmente autodidacta y se ganaba la vida como granjero. El auge de pastores asalariados y educados en seminario fue un rasgo de los menonitas progresistas según avanzaba el siglo, aunque hubo segmentos importantes donde estas cosas no se hicieron la norma. Las iglesias menonitas más pequeñas —que eran muchas— muchas veces no se podían permitir un pastor asalariado, y mucho menos a tiempo completo. El sistema canadiense de seguro médico público se lo puso bastante más fácil a las congregaciones con ingresos modestos, para que pudieran apechugar con el salario de un pastor; pero en Estados Unidos muchas congregaciones pequeñas se las veían y se las deseaban para brindar unos beneficios dignos a su personal contratado. Entre tanto, otros grupos como los de Vieja Colonia y Sommerfelder y menonitas de orden antiguo, conservan por principio un liderato sin salario.

El auge de pastores asalariados y educados en seminario fue un rasgo de los menonitas progresistas.

Un cambio en la última mitad del siglo XX fue el declive del cargo de obispo o Ältester, en la convención Conference of Mennonites in Canada y entre otros menonitas «antiguos». Los obispos eran ministros

ordenados que habían recibido una segunda ordenación para este cargo mayor, que les daba autoridad para bautizar y para presidir en la comunión. Y para ejecutar la disciplina eclesial denegando estas ordenanzas. Un aspecto importante es que los obispos ejercían su cargo para un grupo de congregaciones, lo cual tenía el efecto de vincular comunidades de adoradores, brindándoles un sentimiento de pertenecer a una iglesia más amplia por cuanto recibían el bautismo y la comunión de la mano de quien también dirigía esos mismos rituales en congregaciones vecinas. En un sistema así, las iglesias locales no eran autosuficientes en cuanto a sacramento, por cuanto dependían de su obispo que rotaba de congregación en congregación y cuya ausencia periódica simbolizaba que la iglesia se extendía más allá de ningún lugar de culto en particular.

Durante los años 60 y 70 el cargo de obispo cayó en fuerte declive.

Durante los años 60 y 70, sin embargo, el cargo de obispo cayó en un fuerte declive entre los menonitas «antiguos», que entre 1969 y 1971 reorganizaron la estructura de su Convención y adoptaron el nombre de *Mennonite Church (*MC*)* (Iglesia Menonita - IM), y en la *Conference of Mennonites in Canada* (CMC - Convención de Menonitas en Canadá). Hubo varias razones, pero desde luego una de ellas fue un nuevo énfasis en «el sacerdocio de todos los creyentes». Este era un término de la era de la Reforma, que los menonitas empezaron a utilizar ahora como signo taquigráfico por la noción de que todos los miembros tienen dones de igual importancia para ministerio. Este tema había surgido del renacimiento neoanabautista de los años 50, cuando algunos de los que lo promovían, como el sociólogo Paul Peachey, advirtieron contra «las estructuras de poder temporal» y el teólogo John Howard Yoder argumentó que el apóstol Pablo había presentado una visión de ministerio universal, donde no tenía sentido reservar para unos pocos la autoridad para bautizar y servir la Cena del Señor.[12]

Visto así, los obispos eran figuras problemáticas que representaban un liderato especializado y una autoridad que no era igualitaria. En 1952 la Convención del Centro Sur (South Central Conference), un cuerpo regional de los menonitas «antiguos», anunció que el cargo de



Emma Sommers Richards fue ordenada en 1973 en la Iglesia Menonita de Lombard, Illinois.



Grace Kim fue ordenada en 2008 en la Iglesia Pacific Grace, una congregación de los Hermanos Menonitas en Vancouver.

obispo desaparecería en dos años.[13] Todos los pastores, que ahora debían contar con contratos de tres años, podían ahora bautizar y presidir la Cena del Señor, un paso que señalaba una autonomía congregacional mayor. Con el tiempo, las otras Convenciones regionales siguieron ese ejemplo. Por su parte, la Convención de Menonitas en Canadá designó una comisión en 1962 para que estudiaran «el llamamiento, la ordenación y las funciones de los ministros y Ältesten». El informe del grupo no traía conclusiones, pero para mediados de los años 70 casi todas las congregaciones CMC habían abandonado la estructura obispal.[14]

Algunas voces empezaron a sugerir que «el concepto de ordenación» tal vez tuviera que «desaparecer del todo». Como mínimo, «la imagen del cargo pastoral es ahora mismo muy fluida» —concluía un grupo de estudio en 1967—.[15] El bautismo y la comunión pudieron haber recaído de los obispos en los pastores, pero en la medida que algunas congregaciones empezaron a practicar la comunión «abierta» y aceptar como miembros a los que habían sido bautizados como bebés en otras tradiciones, se hizo evidente que los modelos en general de autoridad —y del lugar del pastor en ese modelo— ya no eran lo que antes habían sido.

Llama la atención, entonces, cómo la autoridad conferida con la ordenación se reafirmó cuando las mujeres empezaron a reclamar puestos de liderato. Hubo pastoras llamadas por sus congregaciones, que peticionaron a las convenciones —a veces durante años— para que se permitiese su ordenación. En 1973 Emma Sommers Richards fue ordenada y sirvió junto a su marido, Joe, como copastora de la Iglesia Menonita de Lombard, una iglesia IM en Illinois. En 1978 Martha Smith Good fue comisionada como pastora para la Iglesia Menonita de Stirling Avenue en Kitchener, Ontario, y el año siguiente Doris Weber fue ordenada, a la vez que su marido, Rod, como pastora de la Iglesia Menonita de Avon en Stratford, Ontario.[16] Los Hermanos en Cristo aprobaron formalmente la ordenación de mujeres en 1982, y varias mujeres HEC fueron ordenadas cinco años después. En los grupos que configurarían la Iglesia Menonita de Canada y la Iglesia Menonita de EEUU el número de mujeres ascendió lenta pero firmemente, si bien es cierto que fueron pocas las que hallaron empleo como pastora principal.[17]

Las ordenación de mujeres siguió como tema de discordia entre los Hermanos Menonitas aunque las convenciones de HM habían ordenado mujeres como misioneras hasta los años 50. En 2008 Grace Kim fue la primera mujer ordenada para un ministerio pastoral de una congregación en la Convención HM canadiense. Sirvió en la Iglesia Pacific Grace, una congregación de etnia china en Vancouver. Poco después Bev Peters fue ordenada en la Iglesia Northview Community en Abbotsford.[18] Los HM en Estados Unidos, así como la *Conservative Mennonite Conference* (Convención Menonita Conservadora) y la *Chortitzer Mennonite Conference* (Convención Menonita Chortitzer), siguen restringiendo la ordenación a varones, aunque la convención de EEUU de los Hermanos Menonitas ha licenciado frecuentemente a mujeres para ministerios que no sean el de pastora principal. La política oficial en círculos EMC y EMMC también reserva la ordenación para varones, aunque hay mujeres que en determinadas situaciones han funcionado como pastoras en esos grupos cuando su congregación las ha llamado.[19]

El movimiento del Espíritu

Hubo cuestiones de autoridad espiritual presentes también en la forma que tomaron las repuestas menonitas al movimiento de renova-

ción carismática que cobró vida en la segunda mitad del siglo XX. Al enfatizar los dones contemporáneos del Espíritu Santo para la vitalidad personal y congregacional, el movimiento carismático exhibió cierta relación histórica con el pentecostalismo de principios del siglo XX. Los pentecostales habían defendido la idea de que el poder dramático del Espíritu Santo que se describe en el Libro de los Hechos —entre otras cosas hablar en lenguas y hacer milagros de curaciones— debía ser normal en la iglesia hoy. El pentecostalismo había brindado muchas veces poder al ministerio de mujeres —por cuanto el Espíritu no podía limitarse a ninguna restricción tradicional— así como a la comunión interracial, el pacifismo y un entusiasmo por los últimos tiempos.

Otros cristianos solían ver mal a los grupos pentecostales nuevos que habían surgido, como las Asambleas de Dios o la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular, pero a principios de los años 50 los impulsos y las expresiones pentecostales empezaron a manifestarse dentro de las denominaciones mayoritarias, desde los metodistas hasta los católico romanos y más allá. Esta expresión interdenominacional de «señales y prodigios» que aparecían fuera de los círculos pentecostales tradicionales empezó a conocerse como el movimiento de renovación carismática.[20]

Al principio, la mayoría de los menonitas vieron el movimiento carismático con escepticismo.

Al principio, la mayoría de los menonitas vieron el movimiento carismático con escepticismo, para nada convencidos de que hablar en lenguas fuera necesario y hasta cuestionando que fuera posible. Antes en el siglo la mayoría de los menonitas se habían mostrado bastante fríos ante el pentecostalismo. En 1914 Mathilda (Kohn) Stevenson, que había sido una misionera en África entre 1896 y 1911 bajo los auspicios de la Iglesia Menonita Indefensa (hoy *Fellowship of Evangelical Churches* - Comunidad de Iglesias Evangélicas), «recibió el bautismo del Espíritu Santo con evidencias de hablar en lenguas y pidió ausentarse de la iglesia menonita que asistía».[21]

Posteriormente, en una situación que fue mucho más sonada, Gerald Derstine, un pastor menonita «antiguo» en Strawberry Lake, Minnesota, se vio obligado a dimitir en 1956 cuando se resistió a declarar que hablar en lenguas y «caer fulminado por el Espíritu»

—manifestaciones que estaban apareciendo entre algunos miembros de su iglesia— eran manifestación de actividad demoníaca.[22] Derstine se mudó a la Florida, donde estableció un ministerio carismático no denominacional de curaciones, que atrajo un amplio seguimiento.

Durante los años 60 los menonitas que simpatizaban con la enseñanza y el culto carismático no solían expresar sus opiniones ni contar sus experiencias a otros miembros de sus iglesias. Por ejemplo, Roy S. Koch, un ministro por muchos años en St. Jacobs, Ontario, había aceptado un pastorado en West Liberty, Ohio, cuando un miembro de la iglesia allí lo invitó tímidamente a asistir a una reunión carismática en la ciudad de Columbus. Koch «sabía que la [...] organización era carismática sin tapujos» y «temía» que asistir podría «perjudicar mi reputación». Sin embargo Koch fue y «oí un mensaje en lenguas por primera vez en mi vida». Cuando tanto él como su esposa, Martha, recibieron posteriormente ellos mismos el don de lenguas, no dudaron de que éste era «el movimiento del Espíritu de Dios para nuestro tiempo».[23]

La primera reunión multitudinaria de menonitas carismáticos, sucedió en 1972.

Poco después, en 1970, Nelson Litwiller, un misionero jubilado que había servido en Sudamérica, leyó un libro por Kevin Ranaghan, un líder en el movimiento carismático católico. Entonces Litwiller asistió a un culto carismático en la Escuela Secundaria Católica St. Joseph en South Bend, Indiana, donde recibió el bautismo del Espíritu Santo con lenguas, rodeado por las oraciones de adoradores carismáticos católico romanos.[24]

Como Koch y Litwiller se atrevieron a compartir sus experiencias públicamente, empezaron a salir a la luz otros que se habían estado guardando en secreto su vida devocional carismática. El Festival del Espíritu Santo, la primera reunión multitudinaria de menonitas carismáticos, sucedió en 1972, organizada por Harold Bauman, pastor del campus de la escuela universitaria Goshen College. Asistieron dos mil personas, de los que la mitad eran «jóvenes, muchos descalzos y en vaqueros, que se mezclaban libremente con ancianos trajeados puntillosamente».[25]

Ron y Elsie Eigsti, unos granjeros de cereales en Morton, Illinois, describieron la experiencia como un punto de inflexión espiritual: «La Palabra cobró vida y Jesús parecía tan real» —informó Ron—. Vio mujeres con los típicos gorritos blancos de oración que «alzaban las manos y decían cosas como: "¡Gloria a Dios!" y "¡Aleluya!" en voz alta» y Elsie vio «cómo se curaban algunas personas y otras cosas que sucedían tal cual las relata el Libro de los Hechos». De regreso a su iglesia, sin embargo, Ron aprendió «rápidamente qué cosas podía contar y que muchas veces convenía no decir nada».[26]

Para 1975 una red conocida como *Mennonite Renewal Services* (Servicios de Renovación Menonita) se había formado para conectar a los menonitas carismáticos, como los Eigstis, que insistían que el movimiento «es un representante legítimo del legado anabautista».[27] Una declaración de los menonitas IM en 1977 sobre «El Espíritu Santo en la vida de la iglesia» enfatizó claramente las «contribuciones positivas» pero de tal forma que venía a indicar lo polémica que podía resultar la cuestión en muchas congregaciones, donde hubo críticos que alegaron o que carecía de fundamento bíblico o bien que el énfasis en los dones espirituales del individuo era contrario a la teología anabautista de comunidad —o ambas cosas—.[28]

La controversia a veces nubló un reconocimiento del alcance de la influencia del movimiento, especialmente entre los pastores. Una encuesta de 1986 halló que entre 10 y 15 por ciento de los miembros de la IM habían experimentado dones carismáticos del Espíritu, así como 25-30 por ciento de los pastores. Las cifras para los menonitas CG eran más bajas, exceptuando el oeste de Canadá, donde existía «un número importante de personas con experiencia carismática».[29] Pero los números generales escondían también que había patrones que seguían líneas raciales y étnicas. Los menonitas latinos, por ejemplo, no solían ver ningún conflicto entre el movimiento carismático y la teología anabautista y de hecho, les resultaba incomprensible que tantos de los menonitas anglos parecían sorprendidos o hasta se oponían a expresiones dramáticas de actividad divina.

Las mujeres que asistieron a un retiro de mujeres hispanas en Moline, Illinois, en abril de 1973, no dudaron en imponerle las manos al pastor Mac Bustos, que tenía dificultades para andar, y oraron por su curación. Según lo recuerda una mujer: «Fue al frente de la iglesia

tambaleándose y era visible que sufría mucho; y allí su hermano Mario y varias mujeres le impusieron las manos. [...] Poco después, justo después de tomar el vino de la comunión, Mac dijo, con una voz sorprendida: "¡No me duele!"» Para las latinas, «la cura milagrosa del pastor Mac Bustos», así como hablar en lenguas, «indicaban que habían dado con algo mucho más grande que ellas».[30] El caso es que una encuesta de la Iglesia Menonita USA en 2006 halló que aunque solamente un 4 por ciento de los miembros blancos escogieron «carismático/pentecostal» como una «identidad religiosa» primordial, para el 16 por ciento de los miembros afroamericanos y latinos, sí lo era.[31]



Nacido y criado en Puerto Rico, José Ortíz fue un líder importante entre los menonitas latinos de Norteamérica, sirviendo durante cuatro décadas, desde los años 60, como pastor, profesor universitario y de seminario y en la directiva de la iglesia. Entre 1975-1982 fue el primer secretario ejecutivo del Concilio Nacional de Iglesias Menonitas (hispanas) y dirigió Ecos Menonitas, una revista distribuida por todo el Hemisferio Oeste.

Para comienzos del siglo XXI el movimiento carismático había perdido gran parte de su efecto de generar controversia. Muchos menonitas lo consideraron una forma auténtica de renovación de la iglesia, incluso aunque no hubieran experimentado ellos mismos algún don específico inspirado por el Espíritu. El legado general, parecería ser, fue una valoración más amplia de lo que podría denominarse como un estilo carismático de culto, donde se incluyen cánticos contemporáneos de alabanza y adoradores que elevan sus manos. Estos

cambios se numeran entre las transformaciones en el culto y en la música que vivieron muchas congregaciones menonitas durante esos años.

Culto y música

Al recordar el culto de los domingos por la mañana en la Convención Menonita de Franconia, en el este de Pensilvania, hacia 1950, el historiador y pastor John L. Ruth podía, años más tarde, evocar la cadencia rítmica y las «frases formularias de apertura» de los sermones, que seguían patrones predecibles, fuera cual fuera el predicador o la congregación:

> Al dirigirnos al Señor para que nos dé un mensaje, pedimos con anhelo vuestras oraciones, que recibamos de Dios libertad para declarar, sin temor ni favoritismo de hombres, el entero consejo de Dios para un mundo perdido y moribundo. Y que todo lo que se diga y haga aquí hoy sea para la honra y gloria de Dios Todopoderoso. A lo largo de esta última semana, según nuestra mente repasaba las diferentes preciosas escrituras, hemos tenido que considerar cuántas veces el Señor nos recuerda lo que espera de sus hijos. ¡Qué grande amor ha mostrado a los hijos de los hombres! Y sin embargo, ¡cuántas veces se rechaza su amor, al llenarse nuestras mentes con las cosas de este mundo pasajero! Amados, mi esperanza y oración esta mañana, es que podamos prestar atención a la voz de nuestro Señor, mientras se dice «hoy. Ahora quisiera llamar vuestra atención al capítulo cinco de...

«En este punto —observó Ruth— se oía por toda la iglesia el susurro de las hojas del finísimo papel de la India, que indicaba la participación activa de la congregación en la experiencia de la Escritura».[32]

Aunque los aspectos específicos de la memoria de Ruth no sean generalizables a lo ancho de la escena menonita norteamericana, sus recuerdos imborrables nos indican la presencia de patrones reconocibles que definían el culto a mediados de siglo. Exceptuando las iglesias de orden antiguo, casi todas las iglesias menonitas y Hermanos en Cristo, incluso las iglesias de misión que solían replicar los hábitos de las congregaciones de larga implantación, se reunían los domingos por la mañana para un culto que empezaba con la entonación por la congregación de himnos a plena armonía vocal, para centrarse en un sermón que duraba entre media hora y una hora (frecuentemente más

que eso), predicado por un varón ordenado. La escuela dominical, con sus clases divididas por edades, ocupaba una hora, antes o después del culto. El culto del domingo por la tarde era prácticamente universal y muchas congregaciones tenían también reuniones de oración los miércoles por la tarde. En los años 90, ya no era posible generalizar así.

Diferentes encuestas denominacionales, historias publicadas de las iglesias e informes mensuales de docenas de corresponsales congregacionales que aparecían en la prensa denominacional, como la *Mennonite Weekly Review*, dan fe de los cambios que se produjeron a lo ancho del panorama congregacional menonita durante los años 70 y 80. Aunque la asistencia los domingos por la mañana en las convenciones menonitas más grandes se mantuvo estable entre 1972 y 1989, la asistencia de adultos a la escuela dominical menguó y la participación en grupos pequeños aumentó.[33] La Iglesia Menonita College en Goshen, Indiana, fue una de las primeras en adoptar grupos pequeños —o «grupos de koinonía», conocidos popularmente como k-groups— a principios de los años 50, cuando el pastor John H. Mosemann Jr. los apoyaba como una estructura para atención pastoral, más que «como lugares de discernimiento, compromiso y rendir cuenta».[34]

Para los años 70, cuando «el movimiento de grupos pequeños» barrió el mundo evangélico norteamericano, muchos menonitas participaban en él.[35] Algunos grupos se estructuraron en torno al estudio bíblico, otros brindaban apoyo para individuos con necesidades crónicas, otros se centraban en la conexión interpersonal. Algunas congregaciones institucionalizaron los grupos pequeños y los hicieron lugares de toma de decisiones que sustituyeron las reuniones tradicionales de asuntos. La naturaleza de los grupos pequeños hacía que fuera difícil cuantificarlos y algunas personas participaron en más de un grupo a la vez, pero en 2007 la convención HM de Canadá calculó que en sus 250 congregaciones existían por lo menos 1.763 grupos pequeños.[36] Aunque no se conozcan estadísticas para otros lugares, está claro que los grupos pequeños habían pasado a ser un aspecto importante —si bien a veces fragmentador— de la vida eclesial menonita.

Existen informes de los reporteros congregacionales que escribían para la prensa menonita, que sugieren que la asistencia al culto del domingo por la tarde menguó durante los años 80, aunque a la vez hubo un arranque notable de interés en proyectar películas en aquellas

congregaciones que conservaron su culto dominical vespertino. Muchas de las películas venían en series, con capítulos que se proyectaban durante varias semanas seguidas. En ellas figuraban oradores evangélicos populares como Francis Schaeffer, James Dobson, Joyce Landorf y Tony Campolo. En la víspera de Año Nuevo de 1984, las iglesias CG, HM y EMB próximas a Mountain Lake, Minnesota, ofrecieron a su comunidad tres opciones de películas de inspiración con que recibir el año nuevo.[37] Para finales de los año 90, tanto las series de películas como los cultos de domingo por la tarde habían pasado a ser cosa rara, pero poco después los sermones de los domingos por la mañana empezaron a venir acompañados por elementos multimedia —vídeo y presentaciones de PowerPoint— en las iglesias que estaban al día con la tecnología.

Para los años 70 los menonitas eran parte del «movimiento de grupos pequeños».

Las reuniones los domingos por la mañana siguieron siendo una práctica fija para muchas congregaciones menonitas, si bien el culto fue evolucionando en diferentes direcciones. En algunos lugares, los últimos años del siglo XX fueron testigos de un interés renovado en rituales de culto, el empleo del Leccionario Común Revisado como base para la lectura de la Escritura y la observación de Adviento, Cuaresma y otras estaciones y días del calendario litúrgico.

Nadie estuvo más estrechamente vinculado con estos cambios que Marlene Kropf, que ocupó diversos cargos en las denominaciones CG e IM entre 1983 y 2010 y durante la mayoría de esos años fue también profesora en el seminario Associated Mennonite Biblical Seminary, de Elkhart, Indiana. Por sus muchos viajes a lo ancho del continente escuchando a pastores, participando en el culto y dando seminarios, Kropf creía que «la necesidad medular» de los menonitas «era la carencia de un encuentro directo con Dios. Había muy poca Escritura y muy poca oración en el culto corporativo. Nos contentábamos con hablar acerca de Dios y éramos reacios a encontrarnos con Dios [...] La ausencia de las artes en el culto dejaba cerradas demasiadas puertas al encuentro con Dios. Nuestro temor al ritualismo mantenía bien cerradas esas puertas».

Las reuniones los domingos por la mañana siguieron siendo una práctica fija, pero el culto fue evolucionando en diferentes direcciones.

Kropf y otros produjeron nuevos recursos y colecciones de himnos para el culto e interactuaron con católicos romanos y otros de tradiciones litúrgicas históricas. Los resultados eran difíciles de medir, pero echando una mirada hacia atrás, Kropf podía ver los perfiles de un cambio importante. «Ya no nos asusta ungirnos unos a otros y orar por curaciones», observó en 2010, y «venimos más frecuentemente a la Mesa del Señor; podemos crear rituales para ocasiones de celebración o para tiempos de lamentación y dolor cuando los necesitamos; hasta nos atrevemos a danzar. Hemos perdido el temor a los sacramentos y estamos dispuestos a reconocer que Dios obra y habla con formas materiales, con palabras, relaciones, símbolos, el misterio; el caso es que de cualquier forma como Dios quiera».[38]

Aunque los menonitas norteamericanos celebraban tradicionalmente la Comunión dos veces al año, para finales del siglo XX un 42 por ciento de las congregaciones CG e IM en Estados Unidos informaron celebrarla cuatro veces al años y otro 11 por ciento lo hacía por lo menos una vez al mes. Eran muy pocas las iglesias que incluían la recitación semanal del credo en su culto, pero dos de cada tres incluían un tiempo para que los miembros compartieran sus alegrías y preocupaciones con la congregación.[39]

La música siguió siendo un aspecto medular del culto menonita, desde las congregaciones urbanas hasta las de orden antiguo. «Cuando cantamos juntos hay cierto tipo de energía que nace de quién somos» —explicó la pastora en Nueva York, Ruth Yoder Wenger— «de la música, de las palabras, de estar reunidos juntos, de la presencia de Dios...».[40] Entre los ámish, un himno en particular —el *Loblied*, o cántico de alabanza, que data del siglo XVI— es el segundo himno en prácticamente todas las reuniones de iglesia. El director del canto, un varón que permanece sentado entre la congregación, canta la primera sílaba de cada línea, y a continuación la congregación entra al unísono. El *Loblied* ha llegado a ser fundacional para la espiritualidad ámish, su ritmo pausado una protesta colectiva contra las prisas del mundo en derredor. Cantado desde un himnario en alemán que no trae las notas

de la música, la melodía viene transmitida oralmente a lo largo del tiempo y típicamente se tarda casi veinte minutos hasta que la iglesia acabe de cantar las cuatro estrofas del himno.[41]

Al contrario de los ámish, la mayoría de los otros menonitas han «bendecido el cántico a cuatro voces como una metáfora sana de la armonía espiritual», alimentando una tradición que, en algunos lugares, hizo que la música menonita y la armonización vocal fueran sinónimos.[42] Bien es cierto que algunas congregaciones, especialmente de CG y algunas de HM, habían incorporado un piano o un órgano al culto, pero ese acompañamiento instrumental no reemplazaba la participación de la congregación en la actividad musical. Laura Weaver, una profesora universitaria que vivía en Evansville, Indiana —lejos de una iglesia menonita— dependía de la música para mantener la vitalidad de su espiritualidad y consideraba «el cántico a cuatro voces, a capella, como una estrategia de supervivencia par una menonita en el exilio».[43]

Para los menonitas norteamericanos recientemente llegados desde la Unión Soviética o de Paraguay, la fuente atesorada para su fe e identidad transnacional era la himnodia germana. Cuando en 1960 la convención canadiense HM produjo un himnario en inglés, se limitaron a traducir los 555 himnos del alemán *Gesangbuch der Mennoniten Brüdergemeinde* de 1955, numerándolos «exactamente igual que en el *Gesangbuch* para que las congregaciones bilingües pudieran cantar en los dos idiomas a la vez». La demanda del alemán siguió lo bastante fuerte como para que en 1965 la Convención de Menonitas en Canadá publicara un nuevo himnario en lengua alemana: *Gesangbuch der Mennoniten*.[44]

En aquellas comunidades donde el cambio al inglés había sucedido mucho antes, el reto fue seguir expandiendo los repertorios musicales. En los años 60, al colaborar directores de música por parte de la Iglesia Menonita y por parte de la Iglesia Menonita de Convención General para producir *The Mennonite Hymnal*, escogieron unos 650 himnos; pero ese número sólo incluía dos canciones de origen afroamericano y sólo cinco himnos que no fueran occidentales.

Mary K. Oyer, que presidió el grupo y aspiraba a mayor diversidad, recordaría que varios de los miembros del comité objetaron a la inclusión hasta de esos cinco himnos, que procedían de China, la

India y Japón. Al final los críticos cedieron, diciendo que aunque esos himnos asiáticos jamás se cantarían los domingos por la mañana, tal vez podrían tener alguna utilidad para algún programa organizado por la asociación auxiliar femenil de misiones.[45]

En el transcurso de los años 70 los estilos musicales empezaron a variar considerablemente, de tal suerte que la influencia de la música folclórica, los coritos popularizados en el culto carismático y las canciones con raigambre en la experiencia latina y afroamericana se hizo más común. El nuevo *Worship Hymnal* (1971) de los Hermanos Menonitas incluía una sección «juvenil» con «rondas, himnos folclóricos e himnos en el estilo de la música popular contemporánea».[46] Por aquellos mismos años, el Coro de Lawndale, un coro mixto anglohispano basado en la iglesia menonita de Lawndale en Chicago donde figuraban las solistas Gracie Torres y Seferina García de León, viajaba mucho, cantando en iglesias y convenciones menonitas, vendiendo discos y familiarizando a los menonitas de habla inglesa con los ritmos latinos.[47] Para 1992 cuando apareció *Hymnal: A Worship Book*, patrocinado por los cuerpos CG e IM y la Iglesia de los Hermanos, ya traía muchos himnos de África, Asia y América Latina, además de música que reflejaba una diversidad étnica norteamericana, música contemplativa procedente de la comunidad de Taizé, Francia, y una amplia selección de himnos católicos escritos al estímulo del Segundo Concilio Vaticano.

En el transcurso de los años 70 los estilos musicales empezaron a variar considerablemente.

Entre tanto, un número creciente de congregaciones menonitas se habían apartado del todo de los himnos tradicionales, nutriéndose del mundo entonces en plena ebullición, de lo que en los años 80 se conoció como «música de alabanza y adoración». Típicamente, esta música contaba con conjuntos de instrumentos eléctricos y acústicos y una voz con micrófono que guiaba a la congregación para entonar letras que se proyectaban en una gran pantalla, lo cual liberaba a los adoradores de tener que sostener himnarios, permitiéndoles así batir las palmas o alzar sus manos en gestos de alabanza. Algunas congregaciones recurrieron a una sofisticación tecnológica notable en sistemas de sonido y «mezas de mezcla» para audio. En estos entornos, el

«responsable del sonido», aunque enfundado en auriculares y sin cantar una nota, «debe tener el oído musical y conocimiento técnico más fino» de todos los presentes en la iglesia, según explicó un líder de alabanza.[48]



El Coro de Jóvenes de Lawndale, a principios de los años 70, en una foto que apareció en la cubierta de su álbum *Everything is Beautiful* (Todo es hermoso).

La Iglesia Cristiana River West, una congregación HM en Edmonton, Alberta, era típica de las congregaciones que empleaban este estilo de culto. Su música «está siempre acompañada por una orquesta de alabanza al estilo popular» que toca «música cristiana contemporánea», donde se incluyen composiciones por los propios miembros de la orquesta de alabanza de River West, como por ejemplo la canción que un visitante en la iglesia describió como «un cántico pegadizo de alabanza, con una parte de piano *honkytonk* y un corte *funky* en la guitarra». La congregación a veces cantaba un himno tradicional, pero solamente «en un arreglo para [...] cantar al unísono acompañado por la orquesta de alabanza».

Como explicó el director de adoración de River West en 2001: «Normalmente empezamos con canciones movidas, generalmente de alabanza, canciones que alaban a Dios a un nivel bastante corporativo [...] una adoración horizontal, para pasar después a la adoración vertical. La conducimos a un sentido más personal, donde las canciones tienden a ser personales y a un ritmo mediano o lento». Continuó: «Para mí la adoración es una oración continua, estamos cantando nuestras oraciones y en ese sentido no es ningún problema cantar cantos que son personales, centradas en uno mismo».[49]



Una orquesta de alabanza dirige música contemporánea de alabanza en Mountain View Gospel Chapel, una congregación HM en Mission, British Columbia, en los años 80. El pastor, Victor Stobbe, está de pie con los brazos alzados mientras la congregación canta.

Para los años 90, muchas congregaciones HM habían adoptado este estilo de música, como también lo habían hecho numerosas iglesias de EMC, EMMC y de la Convención Conservadora. Una de cada cinco iglesias de Mennonite Church USA informaron estar utilizando teclado electrónico y batería en el culto con mucha frecuencia.[50]

Las influencias musicales fluían en varias direcciones, como ilustran claramente las formas que los menonitas no solamente se sirvieron del mundo de la música cristiana contemporánea, sino que también contribuyeron a él. Durante los años 80, por ejemplo, Jim Croegaert, a la sazón un anciano en Reba Place Fellowship, una comunidad de vida menonita en Evanston, Illinois, escribió cantos como *Was it a Morning Like This?*, que obtuvo un Grammy cuando la artista evangélica Sandy Patty lo grabó en 1986. Asimismo, en los años 90 Brian Doerksen, criado en una iglesia de Hermanos Menonitas en Abbotsford, Columbia Británica, compuso docenas de cantos cristianos contemporáneos, entre ellos *Come, Now is the Time to Worship* y *Your Love is Amazing*, cantos que cantaron miles de menonitas cuando compraban música de la editorial Vineyard Music para el uso de sus orquestas de alabanza congregacionales.[51]

Ministerio con la juventud

A los menonitas la música les importaba. También les importaban mucho sus jóvenes. El bautismo en la tradición anabautista había enfatizado el hecho de que la fe de la siguiente generación no es algo que se toma por sentado. La peregrinación espiritual de los jóvenes tenía como meta el bautismo y su incorporación a la iglesia. Durante gran parte de su historia en Norteamérica, los menonitas venían suponiendo que el bautismo sucedería en los años finales de la adolescencia o tan tarde como a los veinte y pico años de edad, por cuanto el bautismo no era solamente un rito formal de ingreso a la iglesia, sino que también señalaba la entrada al mundo adulto.

Las iglesias menonitas y ámish de orden antiguo han conservado este patrón, pero se volvió problemático para la mayoría de los demás menonitas. Las decisiones de ingresar en la iglesia, adoptar un oficio y escoger la pareja para la vida pudieron ir más o menos juntas en comunidades rurales estables y multigeneracionales. Pero durante el transcurso del siglo XX, conforme los menonitas iban adoptando la vida de ciudad y las profesiones, la transición al mundo adulto empezó a caracterizarse por un alejarse de la comunidad de la niñez y juventud: tal vez a la universidad, muchas veces por oportunidades de trabajo en otro lugar. La sociedad había reestructurado la vida de los adultos jóvenes como el segmento más transitorio de la vida y el más centrado en el individuo, mientras que la teología menonita daba por supuesto que esos serían años de integración a una comunidad estable.

La mayoría de los menonitas respondieron redefiniendo «la juventud» como los años de instituto y a continuación, en muchos casos, rebajando la edad para bautizarse hasta tal punto de que a veces se formalizaba la incorporación a la iglesia de niños tan pequeños como de diez años. A la par con un estilo de «avivamentismo» que celebraba la conversión dramática desde vidas de pecado, estos cambios produjeron una psicología adolescente turbulenta, de culpabilidad y perdón, que tal vez produjera bautismos más precoces, pero también corría el riesgo de confusión y distanciamiento posterior. En 1957 una declaración menonita «antigua» procuraba equilibrar la convicción de que «antes de la conversión el hombre "natural" está perdido espiritualmente», con una precaución de que no se debía presionar a los jóvenes

a declarar su fe, por cuanto nadie puede «volver a Cristo [...] si no es por convicción del Espíritu Santo».[52]

Para los años 70, un número creciente de iglesias habían iniciado rituales de dedicación de bebés, que señalaban una forma de educar a los niños en la fe, donde se pretendía una progresión gradual más que una conversión instantánea.[53] Marlin Jeschke, que se había criado en una iglesia de Hermanos Menonitas Krimmer en Saskatchewan, explicó en su libro de 1983, *Believers Baptism for Children of the Church* (El bautismo de creyentes para los hijos de la iglesia) que «la experiencia de los hijos en la iglesia será una de ir haciendo suya la fe en que han sido nutridos», en lugar de una conversión dramática que se pueda conseguir con técnicas de evangelización infantil.[54]

Naturalmente, un compromiso a nutrir espiritualmente suscitaba interrogantes acerca de cómo las iglesias debían abordar eficazmente esa labor. Los grupos de jóvenes de las congregaciones siguieron teniendo muchas de las mismas funciones que para generaciones anteriores: brindar oportunidades de socialización, recreo y hasta de salir en pareja sin salir del grupo social de la iglesia. Fiestas de patinaje sobre hielo, reuniones devocionales los domingos por la tarde,



Un culto bautismal de Hermanos Menonitas en Coaldale, Alberta, años 50.

concursos de conocimiento bíblico con los jóvenes de otras iglesias, fueron algunas de las actividades que los adultos recordarían de sus propios años juveniles y que aparecen anotadas en la historia escrita de las congregaciones.[55]

Sin embargo durante los años 70, conforme la cultura juvenil empezó a celebrar la informalidad y a veces a asumir un aire de rebeldía adolescente, los pastores y líderes de grupos de jóvenes buscaban con nerviosismo recursos estimulantes, de avanzadilla, para su ministerio con los jóvenes. Las editoriales menonitas de material de escuela dominical dotaron de un estilo llamativo y a la última, a productos como *Holy Now* (Santos ahora) (1970), un montaje de fotografías y citas provocativas, presentado en un libro con forma de trapezoide. *Which Land?* (¿Qué tierra?) (1974), «escrito por jóvenes y para jóvenes», presentaba una serie de conversaciones informales pero apasionadas sobre la fe, en un grupo interracial de jóvenes estadounidenses y canadienses.[56]

En 1977 las convenciones de Hermanos en Cristo, CG, HM e IM, junto con la Iglesia de los Hermanos, cooperaron para preparar y producir *The Foundation Series* (La serie fundacional), un programa de estudio de cuatro años para chicos de instituto, que construía expresamente sobre una teología neoanabautista, emparejada con fotos contemporáneas y formatos muy bien acabados. Sin embargo, hay indicios anecdóticos a efectos de que para entonces muchas congregaciones ya estaban empleando materiales extraordinariamente populares publicados por editoriales no denominacionales, como Youth Specialties y Group Publishing.[57]

Las acampadas juveniles de verano siguieron contando con buena asistencia y varios campamentos empezaron durante la segunda mitad del siglo XX, para sumarse a los que habían abierto en las décadas de 1930 y 40. Asimismo, crecieron en popularidad «viajes de servicio» estival, especialmente entre congregaciones de los extrarradios de las ciudades, donde los jóvenes no estaban sometidos a las exigencias del trabajo de verano en la granja. Durante los años 80 los proyectos de misión de corta duración experimentaron un boom entre los cristianos norteamericanos de todas las ramas; también los menonitas.

En febrero de 1984 un grupo de líderes de los menonitas CG e IM, responsables por el ministerio con jóvenes, observó que las congrega-

ciones estaban enviando a sus grupos de jóvenes en viajes de misión de corta duración con los presbiterianos y los metodistas y con organizaciones paraeclesiales como Teen Mission. Propusieron la creación de alternativas patrocinadas por los menonitas. El año siguiente MCC U.S. inició SWAP (*Sharing with Appalachian People* - Compartir con las Gentes de los Apalaches), después DOOR (*Denver Opportunity for Outreach and Reflection* - Oportunidad de Extensión y Reflexión en Denver), como un servicio rural y urbano, respectivamente, a manera de «respuesta a la demanda de las congregaciones, de un programa educativo de servicio».



Spencer Taylor-Wingender, monitor en un campamento, pasa unos momentos de meditación y quietud durante un programa juvenil de 2009 de Camp Peniel, en los Montes Laruentinos, al norte de Montral. Todos los veranos las iglesias de Quebec y MCC Quebec organizan conjuntamente campamentos de una semana para niños y adolescentes.

Algunos críticos desmerecieron el servicio de corta duración como «soluciones fugaces», pero los programas pretendían inculcar un sentimiento de reciprocidad y educar a los participantes sobre las dimensiones estructurales de la pobreza. Al cabo de una semana con DOOR en 1988, una participante de Elmira, Ontario, concluía: «Lo que hace falta no es comedores de beneficencia ni centros de acogida. Lo que hace falta es solucionar esos problemas [que dejan a la gente sin techo]».[58]

Los viajes de misiones de corta duración no fueron la única experiencia que las iglesias procuraron brindar a sus jóvenes. Durante las décadas de 1980 y 90 miles de jóvenes asistieron a grandes convenciones juveniles: fines de semana extensos o bien toda una semana, repleta de cultos masivos de adoración y conciertos, así como talleres y seminarios más reducidos. A veces estas convenciones se celebraban en campus universitarios o de escuelas bíblicas, pero otros en caros palacios de congresos en ciudades.

Antes, a mediados del siglo XX, las reuniones de la *Young People's Union* (Unión de Jóvenes) de CG, la *Jugendverein* de HM o la *Mennonite Youth Fellowship* (Asociación Juvenil Menonita) de los menonitas «antiguos», habían congregado a jóvenes de todo el continente. Pero las convenciones de juventud de finales de siglo, como la *National Youth Convention* (Convención Nacional de Jóvenes) de los Hermanos Menonitas estadounidenses, celebrada cada cuatro años, o la anual *Abundant Springs Youth Conference* (Congreso de Juventud Fuentes Abundantes) de la *Evangelical Mennonite Conference* (Convención Menonita Evangélica), fueron más grandes, se centraban en chicos de edad de instituto e imitaba conscientemente ciertas corrientes de la cultura popular. Desde lejos las convenciones juveniles más grandes fueron las *Mennonite Youth Convention* (Convención de Juventud Menonita) de IM y CG conjuntamente, que atrajeron unos 2.200 participantes en 1983 pero 6.300 en 1999.[59]

Después de cada convención, los jóvenes «volvían a sus iglesias emocionados con sus experiencias y mentalizados para asistir a la siguiente», comentó con entusiasmo un coordinador adulto.[60] Para las iglesias adonde regresaban, sin embargo, ese entusiasmo podía resultar problemático por cuanto algunos jóvenes no dudaban en hacer comparaciones odiosas entre sus congregaciones pequeñas y tradicionales, y la experiencia de alto voltaje, al último grito, de un encuentro masivo de jóvenes. Pagar estas convenciones de jóvenes suponía otro dilema. En 1995 *Gospel Herald*, una revista IM, dedicó dos páginas a describir veintenas de formas como se estaban recaudando fondos a lo ancho del continente, para reunir las decenas de miles de dólares que costaban esos encuentros de la juventud.[61]

Para las congregaciones cuyos miembros eran mayoritariamente inmigrantes recientes, esas convenciones juveniles estaban fuera de su alcance y el ministerio a las generaciones emergentes se centró en otras cosas. Los jóvenes en las iglesias de inmigrantes estaban volcados muchas veces en aprender inglés (o francés, en Quebec) y en adaptarse a la cultura norteamericana más rápidamente que sus mayores. Cuando Neng Vang fundó la Iglesia Menonita Hmong de Saint Paul, Minnesota en 2004, sabía que la congregación «valoraría mucho el apoyo intergeneracional», tanto como expresión de la propia cultura hmong, como porque los hmong mayores dependían de los salarios de

los más jóvenes. Pero el ministerio multigeneracional hacía que fuera «importante que se hablara inglés en el culto, además de la lengua hmong, para conservar una conexión con los jóvenes de la iglesia».

Para los jóvenes, la vida en Norteamérica era todo lo que conocían, y muchas veces prestaban poca atención a las historias de terror y de huir de la guerra en el Sudeste Asiático que contaban sus mayores. Para Neng, el potencial de un cisma generacional pasó a ser uno de los puntos esenciales del ministerio de la congregación: «Queremos que todos sean cristianos. Queremos que vivan vidas de paz, que se amen unos a otros. Que dejen de pelearse. Que se acabe la guerra. Queremos que todo el mundo se bautice, que todos sean salvos [...] Tenemos que vivir en comunidad y amarnos unos a otros y ayudarnos unos a otros. Así es como queremos que sea la iglesia».[62]

Conclusión

Durante el transcurso del siglo XX, los menonitas norteamericanos habían creado toda una batería de instituciones formales, juntas denominacionales y escuelas, que brindaban estructura a su identidad y misión colectiva. Pero su hogar espiritual primario siguió siendo la congregación, un comunidad de personas que se reunía semanalmente para el culto y cuyos miembros se apoyaban unos a otros de maneras prácticas y que abordaban conjuntamente un número creciente de ministerios a la comunidad. En medio de la diversidad de estilos, idiomas y compromiso o con la innovación o bien con la tradición, el culto menonita enfatizaba la importancia de la Biblia y del cuerpo reunido de los creyentes. Los adoradores discernían la aplicación de la Biblia mediante sermones o clases de escuela dominical, compartían sus alegrías y penas y oraban unos por otros. La música parecía ser una expresión especialmente importante de la vida de iglesia, que hacía de conexión entre los adoradores y Dios; y entre sí, por cuanto en la música estaban llamados a participar todos.

Por cierto, todavía importaban las declaraciones unificadoras de fe que difundían las denominaciones nacionales. Los HEC revisaron sus *Articles of Faith and Doctrine* (Artículos de fe y doctrina) en 1986, y los menonitas CG e IM aprobaron una nueva *Confession of Faith in a Mennonite Persepective* (Confesión de fe en perspectiva menonita) en 1995. Cuatro años más tarde, los HM compusieron y aceptaron una nueva *Confession of Faith* (Confesión de fe). Pero estos documentos

daban fe ahora de un contexto eclesial modelado por el auge de grupos pequeños, la influencia de la renovación carismática y patrones de liderato más igualitarios. Aparte del orden antiguo y ciertos grupos decididamente conservadores, la vida de las congregaciones era ahora menos formal y mucho menos uniforme. En un mundo que cambiaba a ritmo vertiginoso el ministerio para la juventud siguió siendo importantísimo, rayando a veces en urgente por cuanto las iglesias competían con la cultura popular y los medios de comunicación masiva, que ofrecían imágenes poderosas y atractivas dirigidas a los niños y adolescentes. Pero las imágenes que traían los medios no estaban limitadas a la juventud ni al «mundo». Los menonitas habían empezado a hacer suyas las oportunidades que ofrecían los medios, y se volcaron en las artes para expresar su fe o gestionar su propia imagen, que ellos veían reflejada en la sociedad alrededor. Son temas que exploraremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO 11

MEDIOS DE COMUNICACIÓN, ARTE E IMÁGENES DE LO MENONITA

En 1984 el anciano **David Dyck***, de Niverville, Manitoba, se sentó a contar su historia. Había sido niño en los asentamientos menonitas en el sur de Rusia cuando estalló la revolución bolchevique. Durante los días de anarquía, los rebeldes ocuparon el pueblo de Dyck y saquearon la granja de su familia. Entraron de noche, mataron a tiros al administrador de la granja y a la madre embarazada de David, hiriendo de gravedad al padre de David. Entonces David y sus hermanos y hermanas se acurrucaron junto a la cama de su padre para escuchar sus últimas palabras. Les contó de las dificultades de conservar la fe en estos tiempos de terror y les rogó que resistieran toda idea de venganza sino al contrario, que perdonaran a sus enemigos y los vieran como hijos de Dios. Fue una historia muy fuerte. Pero lo que la hacía especialmente conmovedora es que David la contaba ante una cámara de cine. Con una luz en su rostro contra un fondo oscuro, los espectadores podían observar el lacrimoso efecto de los recuerdos muchas décadas después de que sucedieron. Y David tuvo una audiencia enorme, por cuanto su historia fue parte del docudrama Y cuando os pregunten, un relato del periplo menonita por Rusia, con especial enfoque en la Revolución Rusa. La película se filmó cuando más arreciaban las tensiones de la Guerra Fía con la Unión Soviética, antes de que muchos miles de menonitas norteamericanos que habían nacido en Rusia pudieran regresar para visitarla. La película, difundida ampliamente en iglesias, escuelas y casas particulares de los menonitas, ayudó a los que la veían a mantener vivo el recuerdo. Posteriormente, la emisión docenas de veces por la televisión trajo esta historia de sufrimiento y de paz a una audiencia norteamericana más general. David había contado al mundo entero su historia.*[1]

> **En junio de 1988** *la policía en Lancaster, Pensilvania, arrestó a dos jóvenes criados como ámish, con el cargo de intentar distribuir cocaína para unos narcotraficantes relacionados con una banda nacional de motoristas. Al instante fue noticia en todo el mundo, desde el diario New York Times hasta la Australian National Radio y multitud de puntos intermedios. Los programas de comentario en televisión se interesaron en la historia, las revistas de noticias encargaron artículos de fondo, los cómicos de la televisión hallaron material para sus chistes. En todo ese furor, los comentaristas de los años 90 podían suponer que su audiencia sabía bien quiénes eran los ámish y que este arresto por tráfico de drogas resultaba fascinante porque afectaba a un grupo anabautista de orden antiguo. Toda esta atención contrasta marcadamente con la reacción del público en junio de 1953, cuando tres jóvenes ámish pusieron un fin trágico a una noche de juerga en el condado de Geauga, Ohio, atando a un cuarto chico ámish a un coche para arrastrarlo por la carretera hasta que murió. Ese incidente había conmocionado a la comunidad ámish pero no suscitó cabeceras de periódicos ni historias enviadas por cable a todo el planeta. El suceso era noticia local y el hecho de que los protagonistas fueran jóvenes no bautizados de los ámish, hacía que la historia fuera tanto más provinciana y carente de interés para los informativos de otras partes. Pero ahora, en 1988, la propia presencia de los ámish en la historia era lo que la hacía digna de informar. Durante la segunda mitad del siglo XX había ocurrido una transformación notable. Sin ninguna campaña organizada de relaciones públicas ni presupuesto promocional ni celebridades portavoz, un grupo religioso pequeño y públicamente modesto había pasado a ser extraordinariamente visible y conocido.*[2]

Imaginar y brindar una imagen de lo menonita en Norteamérica

A lo largo del siglo XX los menonitas norteamericanos empezaron a comunicar su fe e identidad de formas singularmente nuevas. Donde antes una gran mayoría de los menonitas habían rechazado la ficción, el cine y la música popular como artes diabólicas, la mayoría ahora empezó a emplear esas mismas artes para contar su historia.[3] En cierto sentido sólo era otra forma de contar la historia, dando continuidad al antiguo pasatiempo de «ir de visita», ir

donde los vecinos después del culto el domingo para comer junto y —desde luego— contar historias. Contaban historias graciosas sobre el vecino torpe, historias trágicas sobre parientes lejanos, historias didácticas de tiempos pasados. La historiadora familiar Katherine Martens recordó como su padre contaba historias de la vida real «como un sustituto de las historias de hadas que otros niños escuchaban cuando los acostaban». Desaprobaba de las novelas y la ficción, pero una historia verídica sí se podía contar». Y según recuerda, «Yo escuchaba fascinada».[4]

Para los menonitas progresistas durante la segunda mitad del siglo XX, esas historias se trasladaron desde la mesa de la cocina o junto a la cama, a la revista, la radio, la pantalla y las páginas de ficción. Pasaron de expresar sus impulsos artísticos en colchas, juguetes de madera y complicados dibujos *Fraktur*, a óleos abstractos, poesía y grabaciones musicales. Fue una transición que pareció seguir la transformación de los menonitas desde un entorno provinciano a otro cosmopolita, de ser «los callados de la tierra» a exhibir la sociedad menonita a un mundo exterior (que a veces respondía con crítica favorable o con la fascinación del turista). Cada vez más, hasta aquellos que preferían seguir siendo «los callados de la tierra», las gentes *plain* (sencillas) —los ámish, los menonitas de Vieja Colonia y otros— acabaron bajo el foco de atención de los medios y la celebridad de Hollywood.

Los menonitas en Estados Unidos y Canadá se valieron de estos nuevos medios de maneras diferentes, para contar una historia también divergente; pero los medios de comunicación de esos países también utilizaron una diversidad de recursos nuevos para retratar a los menonitas de formas específicas. En Estados Unidos las películas —desde *The Radicals* (Los radicales) hasta *Witness* («Único testigo» en España, «Testigo en peligro» en Hispanoamérica)— obras de teatro, poesías, las colchas y las artes pictóricas tuvieron especial importancia, como también el fenómeno de la temática de orden antiguo para el turismo. En Canadá fueron el documental, la novela y los programas de música de radiodifusión nacional lo que destacó. Pero en ambos países la mayoría de los medios de comunicación —radio, televisión, cine, literatura y fotografía— vinieron a ser herramientas para comunicar la naturaleza de la comunidad menonita a audiencias nacionales y hasta internacionales.

Música y medios de comunicación masiva en Canadá

Los menonitas de toda Norteamérica reaccionaron al auge de los medios electrónicos de comunicación —la radio en la década de 1920 y la televisión en la de 1950— con una buena dosis de desconfianza. Muchas iglesias prohibieron a sus miembros estas vías electrónicas y advirtieron en su contra. Un ejemplo de Canadá nos dibuja el panorama general: En Alberta, la Convención Menonita del Noroeste promulgó una declaración en 1954 sobre los peligros de grande «indecencia» en televisión, observando que «solamente un uno por ciento de los programas de televisión eran claramente religiosos, algunos de los cuales solamente escondían una emboscada del maligno».[5]

Pero los tiempos estaban cambiando rápidamente y en breve los menonitas que se modernizaban empezaron a hacer cola para comprar sus receptores. Algunos, como Peter Dick, de Kitchener, lo hizo desde el principio en los años 50, «tomando nuestra propia decisión, por cuanto queríamos saber lo que pasaba en este mundo».[6] Otros, como Ronald Friesen, de Kleefeld, Manitoba, recordaron que en los años 70 cuando «mi hermano Laurie trajo a casa un televisor, con lo cual volvía a ensanchar una vez más las lindes del acomodo», su padre lamentó que «la era de aislamiento cultural estaba tocando a su fin» y Ronaldo deploró que «nuestra inocencia había sido robada por la tecnología».[7]

Las estadísticas de una encuesta de las cinco denominaciones menonitas progresistas más grandes, sugieren que esas reticencias se habían disipado para 1972 cuando solamente un 15 por ciento de los miembros informaron que «nunca habían visto la televisión». Para 1989 tanto como el 96 por ciento informó poseer un televisor y un 47 por ciento ya tenía el novedoso reproductor de cintas de vídeo, que les permitía ver películas en casa.[8]

La radio era tema aparte, por cuanto algunos menonitas habían adoptado este medio, de bajo presupuesto, desde el principio. En 1940 los Hermanos Menonitas (HM) empezaron un programa de radio en Saskatoon que tenía «un estilo devocional» para los miembros de la iglesia que no pudieran asistir al culto. El programa no tardó en llegar a otras ciudades y, bajo el nombre de *Gospel Tidings* (Noticias de evangelio), también apuntó a la meta de extensión evangelizadora. En las palabras de Herman Voth, director de la juventud de la convención



Un pequeño coro para la radio, con Herman Lenzmann como locutor, de Yarrow, Columbia Británica, con difusión por la emisora de radio CHWK. La radiodifusión se hizo común en numerosas comunidades menonitas de Norteamérica durante los años 40 y 50.

HM en Columbia Británica, la radio podía emplearse «para traer la feliz noticia de salvación a los perdidos del mundo».[9]

Algo parecido sucedió en Ontario, donde la radio menonita empezó también en 1940. Aquí un hermano laico de Kitchener difundió un programa de corta vida, «un programa musical por el Coro Nightingale, para personas encerradas». En 1945 la Convención Menonita de Ontario empezó a patrocinar la radiodifusión, que a partir de 1951 incluía, entre otros programas, uno originado en Virginia que se conocía como *The Mennonite Hour* (La hora menonita), emitido en comunidades menonitas a lo ancho del continente. Los oyentes de *The Mennonite Hour* en Ontario fueron tantos, que para 1961 el programa abrió un despacho en Kitchener.

Para 1952 las congregaciones de Convención General (CG) también estaban adoptando la radio, con cuatro programas en el oeste de Canadá. En 1955 la rama de Manitoba hasta formó el comité de *Mennonite Radio Mission* (Mision Menonita Radiofónica), que empezó a emitir el programa *Mennonite Devotional* (Devocional menonita) por una radio de Winnipeg. En 1957 cuando empezó a emitir la estación de radio CFAM, de propietarios y operarios menonitas, en Altona, Manitoba, el comité de Radio Mission, bajo la dirección de Frank Epp, inauguró su programa *Abundant Life* (Vida abundante).[10]

Por aquella época, varios programas en idioma alemán, entre ellos *Frohe Botschaft*, donde figuraban «ministros y locutores de Manitoba».[11] Gerhard Ens, el director de este programa, acabó dando mil conferencias sobre historia menonita, todas en bajo alemán, por radio CFAM. Estos programas tenían éxito entre una audiencia menonita, pero para 1969 el comité de Radio Mission, ahora bajo el nombre de *Faith and Life Communications* (Comunicaciones Fe y Vida), también había empezado a pensar en un ministerio por televisión; específicamente, «unos cortos sobre la vida familiar» para televidentes no menonitas.[12]

Con el tiempo, los menonitas canadienses emplearon también la música coral y orquestal para la extensión más allá de sus linderos. La música coral venía siendo muy popular entre los menonitas aclimatados al entorno cultural. En Yarrow, Columbia Británica, pocos vecinos fueron tan reverenciados durante los años 40 como el director coral George Reimer, cuyo coro en la iglesia HM fue «la principal salida social», y muy edificante, para los jóvenes.[13] Pero la segunda mitad del siglo trajo los coros y orquestas menonitas a una audiencia más amplia, no menonita.

En Winnipeg, la orquesta Mennonite Community Orchestra, de Benjamin Horch, así como un número de coros de la comunidad que cantaban Kernlieder, viejas canciones pietistas alemanas, actuaban ante numeroso público. Una biografía de Horch, por Peter Letkemann, retrata un músico notablemente dotado, enérgico y controvertido, criado como luterano antes de adherirse a una iglesia menonita urbana.[14] En Winnipeg, además, el coro de voces blancas Mennonite Children's Choir de Helen Litz, cantó por primera vez ante un público no menonita en el escenario Rainbow Stage de la ciudad en 1957, y en las décadas siguientes en todos los grandes auditorios de Winnipeg. En las décadas siguientes, iría de gira por toda Norteamérica y Europa. En 1977 el coro ganó el primer premio en el Festival Internacional de Música en La Haya, Países Bajos.[15] También actuaba con regularidad en los escenarios principales de la ciudad el coro de voces masculinas Mennonite Male Choir, de Bernie Neufeld, y el coro Winnipeg Philharmonic Choir, de Henry Engbrecht, con numerosa participación de menonitas.[16]

En Kitchener empezó en 1955 el coro Menno Singers of Ontario bajo la dirección de Abner Martin. Un punto inolvidable para la

historia coral menonita en Ontario, fue cuando las celebraciones del bicentenario, en 1986, cuando un coro improvisado para la ocasión entonó en Toronto el *Réquiem de Guerra* de Benjamin Britten, una composición «especialmente apta para expresar el pacifismo menonita».[17] Esa actuación inspiró la creación del coro Pax Christi Chorale, basada en Toronto, que durante la siguiente década iría de 35 a 80 voces, ensanchándose para incluir «cantantes menonitas así como de diferentes tradiciones y culturas de fe».[18]

Cada vez más, los menonitas llevaban su música a la radio.

Cada vez más, los menonitas llevaban su música a la radio. Para los años 40 el cántico de los menonitas se escuchaba en la radio por todo el oeste de Canadá. En Columbia Británica, por ejemplo, el cuarteto Gospel Messengers Quartet, de Rudolph Boschmann, cantó en Chilliwack Radio's Wayside Chapel, una radiodifusión patrocinada por la empresa local Yarrow Freight and Fuels Company.[19] Pero para los años 70 ya era normal oír a los coros menonitas también en la cadena nacional de radio y hasta en la televisión.

George Wiebe, director de coro en Winnipeg, explicó la expansión a este medio: «Los menonitas somos líderes en el campo coral en nuestra ciudad y sin rebajar nuestras exigencias de calidad, hemos de aceptar humildemente estos dones de Dios, convencidos de que nuestro llamamiento primordial es comunicar nuestra fe».[20] Esa forma de pensar fundamentaba la difusión en marzo de 1947, de la *Misa en Fa menor* de Bruckner, por la cadena Canadian Broadcasting Corporation (CBC), actuando el coro Mennonite Oratorio Choir bajo la dirección de Wiebe. La grabación se había efectuado cuando el coro, una amalgama anual desde 1966 de los coros de Canadian Mennonite Bible College y Mennonite Brethren Bible College, actuaron en las modernísimas instalaciones del auditorio Centennial Concert Hall.[21]

Muchos otros músicos con conexiones menonitas debutaron en la televisión durante las décadas de 1970 y 80. Numerosos menonitas, por ejemplo, cantaron en el programa de dieciséis voces, Hymn Sing, de la cadena nacional CBC, durante los años que se emitió entre 1965 y 1995.[22] Otros cantaron en el programa del coro Kitchener-Waterloo Philharmonic Choir del presentador de la CBC Howard Dyck, en Ontario.

Tal vez la interpretación musical por la radio nacional más conocida, tocada con gran frecuencia por la CBC, la BBC y en Estados Unidos por la National Public Radio (NPR), fue el *Mennonite Piano Concerto* de 1975, donde el compositor Victor Davies utilizó un número de viejos himnos sentimentales alemanes, amados por los menonitas ruso neerlandeses. El concierto, tocado por la pianista menonita de Winnipeg Irmgard Baerg y la London Symphony Orchestra, ha sido descrito como «absolutamente extrovertido» y una obra poseída del «predominio de un optimismo exuberante».[23]

Hubo artistas menonitas canadienses que también obtuvieron reconocimiento, especialmente después de que la revista *Mennonite Mirror* (Espejo menonita), de orientación artística, se lanzó en 1971. Winnipeg parecía poseer un número notable de artistas menonitas de aclamación nacional, donde Les Brandt, Gerald Loewen y Alvin Pauls estaban vinculados a nuevas formas de expresión; Aganetha Dyck, Wanda Koop y otros estaban vinculados con la crítica mordaz de la relación humana con el medioambiente o estaban políticamente activos de otras maneras.[24]

Pero el caso es que había docenas de artistas locales en Winnipeg capaces de reunir grandes números de admiradores. Durante los años



El artista canadiense Peter Etril Snyder pone los toques finales a un paisaje del sur de Ontario en un festival de bellas artes, mientras el organizador del evento y el Príncipe Felipe observan. En 1978 Snyder publicó *Mennonite Country: Waterloo County Drawings*. Las formas tradicionales de arte menonitas solían celebrar la hermosura de los paisajes norteamericanos o escenas pastorales de las granjas, mientras que las formas más contemporáneas solían captar temas de conflicto y disonancia.

70, por ejemplo, una atracción especial en la ciudad fue el Pabellón Menonita en la celebración anual de verano conocida como Folkorama, donde figuraban comidas «étnicas menonitas», artesanía y canciones folclóricas en bajo alemán. Lo que más gente atrjo, sin embargo, fue el Art Festival que organizaba todos los años el Comité de Mujeres de la *Mennonite Educational Society* (Sociedad Menonita de Educación), en el Polo Park, el gran centro comercial de la ciudad. La exposición de 1974, financiada con una subvención de la Canada Council for the Arts, contó con 100 expositores y 8.000 visitantes; en 1975, acudieron 5.000 visitantes a pesar del mal tiempo que hizo. Vieron «bordados a mano, tallas de madera, muebles en miniatura, vidrio soplado y cerámica».[25]

Los artistas concebían del festival como bastante más que una exhibición de talento personal. Lo consideraron una forma de participar en las cuestiones difíciles suscitadas por la identidad menonita. Esther Horch, que abrió el festival en 1978, esperaba que dotaría de legitimidad fundamental al arte para los menonitas. «Todos vivimos en dos mundos» —observó—. «Uno lo experimentamos objetivamente y el otro, que es intuitivo y nace de nuestra imaginación y estimula la creatividad, tiende a quedar marginado».[26] El arte era la herramienta con que expresar ese sentido más profundo de ser menonitas en el mundo moderno.

Los artistas también abordaban cuestiones de destino. En 1975, por ejemplo, el artista Alvin Pauls ganó el primer premio por su mural de cerámica que parecía «expresar a la vez la sencillez, la fe, los puntos flacos y las virtudes, de los menonitas en el siglo pasado». El mural, dijo, mostraba a «los menonitas como un grupo que ha explotado la promesa de una tierra nueva, para acabar descubriendo que no sabe hacia dónde se dirige; y como pueblo que aspira —pero no ha conseguido— la fuerza de una unidad cristiana».[27]

Los museos atraían la atención de la gente, si cabe, más todavía que la música. Había museos en diferentes puntos de Canadá que atrajeron a miles de visitantes y comunicaban a un público nacional más amplio, una percepción particular de los menonitas como iconos de perseverancia y virtud agraria. Los menonitas de Manitoba contaron su historia en la *Mennonite Heritage Village* (Aldea del Legado Menonita), centrado en torno a una réplica de una aldea agraria menonita y un

molino de viento holandés. Para finales de siglo, atraía unos 70.000 visitantes por año.



El rasgo central de la Mennonite Heritage Village, en Steinbach, Manitoba, es una réplica de un molino de viento holandés, que simboliza los tiempos pioneros en el siglo XIX de la comunidad, así como las raíces neerlandesas de muchos menonitas del oeste de Canadá.

Los menonitas de Ontario tenían una historia especialmente potente que contar, habiendo sido pioneros en los bosques del Alto Canadá en las últimas décadas del siglo XVIII. Para conmemorar ese esfuerzo, la Waterloo Regional Heritage Foundation creó en 1981 el Joseph Schneider Haus Museum and Gallery, que se describe como «un museo dinámico y comunitario» centrado en «un buen ejemplo de casa de granja del estilo Georgian, construida por uno de los primeros pioneros de la región, Joseph Schneider, un menonita alemán de Pensilvania». La casa, que data de 1816, estaba publicitada como la vivienda más histórica de Kitchener, anunciándose que en ella se podía ver cómo vivían Schneider y su esposa Barbara y sus cuatro hijos después de llegar a Canadá en 1807. Según lo anunciaba el museo, los Schneiders transformaron «un paisaje intimidatorio de bosque virgen» en tierra de labranza con la ayuda de «su religión menonita y apoyados por su hermandad, de vínculos estrechos».[28]

Tal vez las historias que contaban fueran un poco anoveladas, pero tanto los museos de Ontario y Manitoba, como otras exposiciones de

cultura material en otras partes, fueron vías importantes para afilar la consciencia histórica entre los menonitas canadienses.

Novelistas y cinematógrafos canadienses

Los artistas menonitas que recibieron la mayor atención a lo ancho de la nación canadiense fueron los novelistas y poetas. Parecía que eran pocas las comunidades que no tuvieran sus autores locales que prestaban su imaginación y su destreza con las palabras a un antepasado favorito, una tragedia y hasta una enseñanza moral. Pero especialmente en las últimas décadas del siglo XX, surgieron autores ampliamente reconocidos a nivel regional y nacional, que presentaron su perspectiva sobre los menonitas, haciéndolo sin la bendición ni de su iglesia ni de su comunidad. Aunque los menonitas recelaban de cómo venían retratados en estas novelas y poesías de renombrado éxito de ventas, estos autores sin embargo acabaron siendo los árbitros de la identidad menonita dentro de la nación.

La escritura de ficción en Canadá alcanzó nuevas cotas en 1962.

Las primeras obras de ficción en Canadá fueron de naturaleza amigable; algunas eran hagiográficas, otras cómicas. *The Trail of the Conestoga* (1926), por Mabel Dunham, fue una primera novela menonita en lengua inglesa muy aclamada, situada en los tiempos pioneros del Alto Canadá. Su fama la selló nada menos que el Primer Ministro, William Lyon Mackenzie King, que escribió el prólogo del libro y alabó a los menonitas suizo americanos por su «iniciativa, paciencia y capacidad de sacrificarse». Los protagonistas principales de Dunham, los pioneros Christian y Nancy Eby, son así: eran menonitas modélicos, Nancy «una ama de casa hacendosa» que «sabía guardarse sus opiniones» y Christian un hombre que «caminaba en los pasos de sus antepasados», con «un corazón [...] tan ancho como su casa» y «una reputación de religiosidad y hospitalidad».[29]

Durante los años 30, según el crítico Harry Loewen, aparecieron autores *Russländer* recién llegados —Fritz Senn, Jacob H. Janzen, Gerhard Loewen y Georg de Brecht— que formaron un nuevo cuerpo literario.[30] Tal vez el más conocido fuera Arnold Dyck, que escribió en el dialecto cotidiano, irónico y campechano bajo alemán. Sus novelitas, muy leídas entre los menonitas especialmente en el oeste de Canadá, tenían como protagonistas dos paletos del sureste de Manito-

ba llamados Koop y Bua. Viajaban juntos, cada vez más lejos: a Saskatchewan, Chicago y hasta Europa. Popular entre los hablantes de bajo alemán por su «humor desternillante», estas obras ridiculizaban pero con ternura la ignorancia y tosquedad de los granjeros. Aquí, como lo expresó el crítico literario Al Reimer, había «unos inocentes que salen a conocer mundo; pero su inocencia no es atractiva y su horror del mundo exterior parece mal enfocado».[31] Era una manera de estimular, con buen humor, a los menonitas a abrirse mucho más al mundo exterior.

La escritura de ficción en Canadá alcanzó nuevas cotas en 1962 con la publicación de *Peace Shall Destroy Many*, por Rudy Wiebe. Fue la primera de una docena de novelas por el autor HM, con raíces en Coaldale, Alberta, y en poco tiempo Wiebe pasó a ser uno de los autores más afamados de toda Canadá. El libro fue alabado por combinar «seriedad de propósito y energía y maestría». También señaló un examen crítico de los líderes menonitas que no habían estado a la altura de las exigencias éticas anabautistas.[32]

En esta historia Wapiti, una comunidad de Saskatchewan en tiempos de la 2ª Guerra Mundial, se fragmenta por violencia interna, real e imaginada, presente y pasada. La novela describe un tiempo cuando surcaban el cielo los aviones de guerra, muestra la violencia de que son capaces los jóvenes lugareños y nos cuenta del aborto espontáneo de una joven soltera después de una aventura amorosa con un obrero aborigen. Pero lo más dramático es cómo las iras y la autojustificación de un líder religioso de la comunidad, el diácono Block —incapaz de



Una escena del quinto congreso norteamericano «Escritura y escritores menonitas», en la Universidad de Winnipeg en octubre de 2010. En el centro se ve al autor Rudy Wiebe.

perdonar, hipócrita, acusador— vienen a señalar que «los caminos de los antepasados son falsos».[33]

Lo que hizo que esta novela resultase especialmente controvertida es que la publicó una de las principales editoriales canadienses, consiguiendo así poner la historia de un liderazgo menonita en bancarrota moral, ante los ojos de los lectores de toda la nación. Como le escribió a Wiebe una mujer: «Todos nosotros, tú y yo, hemos prometido ante Dios y su pueblo no hablar de asuntos internos de la iglesia en el mundo, sino llevarlos en oración ante Dios. Con este libro lo has desparramado como quien abre una almohada de plumas y peor, colgándola desde un palo».[34] La obra posterior de Wiebe exploró el desarraigo, la infidelidad matrimonial, las culturas aborígenes y la niñez; pero su primer libro fue probablemente el más importante.

Una segunda generación de autores jóvenes de aclamación nacional procedentes de Manitoba siguieron a Wiebe —Patrick Friesen, Di Brandt, David Bergen, Armin Wiebe, Miriam Toews y otros— aumentando sensiblemente el filo de su crítica de la cultura religiosa menonita.

El poeta Patrick Friesen criticó la práctica de excomunión en su *The Shunning* (La exclusión) de 1980 y en otras obras, censuró lo que él entendía ser la hipocresía de una fe religiosa entregada a los valores del capitalismo. «¿En esto ha desembocado, entonces, la fe de los antepasados: un estilo de vida que prefiere casas opulentas antes que la imaginación?» —preguntó en otro poema—.[35]

En su libro de poesías galardonado, *Questions I asked my mother* (Preguntas que le hacía a mi madre), se dijo de Di Brandt que escribía «con un puñal arrancado del corazón de una mujer», para producir un libro «con energía (y valentía) poética considerable, en la mismísima médula del nexo entre espiritualidad y sexualidad», un libro feminista «con una rabia afilada con maestría».[36] En un ensayo posterior, propuso subversivamente que «fue salva» no por la manipulación que se padece en las iglesias menonitas sino cuando se «perdió» al atreverse a denunciar una estructura de poder machista abusiva, deshonesta y carente de imagi-

Para cuando entra el siglo XXI, otro grupo de autores se valía del humor para retratar la comunidad menonita.

nación.[37] La primera novela de David Bergen, *A Year of Lesser* (Un año con menos) siguió este patrón, donde el protagonista principal, Johnny, de 30 años, lucha con una obsesión mixta de sexualidad y espiritualidad, donde ésta última toma «la forma de unas ansias lujuriosas de conversión y redención, cuanto más dramática mejor», reflejando una «búsqueda del subidón extremo ».[38]

Para cuando entra el siglo XXI, otro grupo de autores se valía del humor para retratar las ironías y flaquezas de la comunidad menonita.[39] El humor en la cultura menonita por supuesto que no era una novedad. *Singing Mennonite* (Cantando a lo menonita), de Doreen Klassen, analizó cómo se entonaban las canciones callejeras picantes antaño, los escritos de Jacob Janzen y Arnold Dyck habían recurrido al humor en las décadas de 1930 y 50, diversos grupos de canto y dramaturgos en bajo alemán habían arrancado carcajadas de auditorios llenos en las décadas de 1980 y 90.[40]

Pero en 1984 el humor menonita halló una audiencia más amplia, nacional, en el galardonado *Salvation of Yasch Siemens* (La salvación de Yasch Siemens), de Armin Wiebe. Como lo expresó un crítico: en esta obra «el mundo exterior es extraño, pero no invita, aunque desde luego no es ni peligroso ni libertador».[41] Yasch halla su salvación no tanto en la iglesia, «un lugar tranquilo», sino en su lucha por hacerse respetar en la comunidad, en el descubrimiento del amor verdadero en la obesa Ota, y en heredar unas tierras gracias a Ota.

En 2004 *A Complicated Kindness* (Una bondad complicada), obra de Miriam Toews aclamada internacionalmente, contó la historia de una adolescente perpleja, Nomi, que halla la fe en un pueblo menonita que es demasiado moralizador e inflexible. Nomi pinta a Menno Simons como un aguafiestas apocalíptico y anhela abandonar su pequeño pueblo de East Village, en desacuerdo intenso con los pueblerinos que ven el mundo exterior —la ciudad— como «el lado oscuro, el vientre de la ballena» y predican que la vida urbana «era lo peor que te podía pasar».[42] Puede que Yasch y Nomi fueran caricaturas, pero ambos podían presumir de ojos clarividentes para descubrir las alegaciones incongruentes de la comunidad, amén de los temas universales de libertad y aceptación.

Si la ficción y la poesía tendieron a ser críticos de los menonitas, echándoles en cara el fracaso de su modelo de comunidad, el cine se



Rodaje de una escena para el docudrama de 1984 *And When They Shall Ask* (Y cuando pregunten).

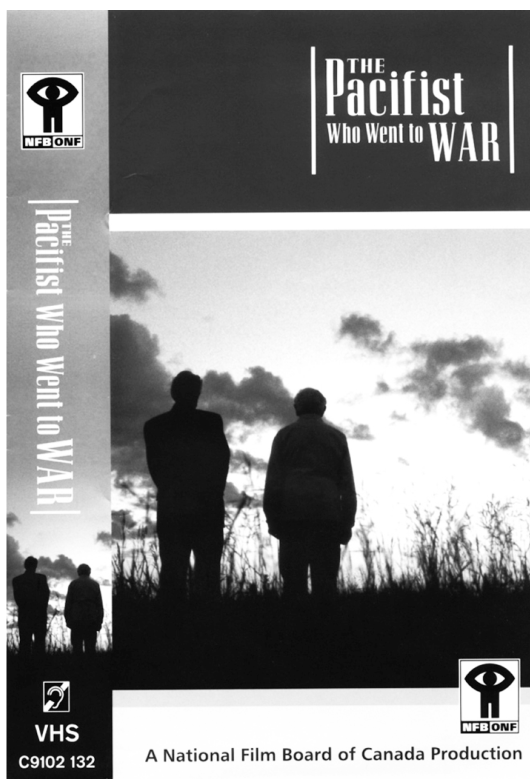
empleó con el efecto contrario. La asistencia al cine había sido por supuesto muy censurada incluso por los menonitas más asimilados al entorno norteamericano hasta la aparición de cintas como *The Sound of Music* (en España: *Sonrisas y lágrimas*; en Hispanoamérica: *La novicia rebelde*) y Gandhi vinieron a sugerir que las películas podían edificar además de entretener. Poco después, la producción de películas pasó a ser un medio de expresión aprobado y honorable. En Canadá casi todas eran de naturaleza documental.

La docena de películas de Otto Klassen, usualmente proyectadas en los sótanos o salas sociales de las iglesias, contaron historias de heroísmo y supervivencia. Entre sus películas figuró una sobre la conocida como *Gran Travesía* (Great Trek) durante la 2ª Guerra Mundial, cuando los menonitas huyeron de la Unión Soviética bajo la protección del ejército alemán que se batía en retirada. Empleando raras secuencias recuperadas de archivos cinematográficos en Alemania, contó una historia dramática con final feliz para los que alcanzaron refugio en Canadá. Pero este fue solo uno entre los muchos documentales donde Klassen ensalzó la tenacidad histórica del pueblo menonita.

Los organismos más oficiales también utilizaron el cine con efectos positivos. En 1986 cuando los menonitas de Ontario celebraron su

bicentenario en el parque de atracciones Harbour Front de Toronto, su expresión artística con subvención estatal incluyó «cuentacuentos, artesanía, obras de arte, comidas étnicas y cinematografía», todo ello «con la finalidad de aumentar el conocimiento público de las creencias menonitas».[43]

En 1998 la Prairie Public Broadcasting Service produjo un documental, *Mennonites in Manitoba*, que retrató el éxito de los menonitas en su adaptación a la sociedad moderna y urbana, dando fe de sus logros en los negocios, la educación, la música y la filantropía. La cinta venía a sugerir que los menonitas habían pasado a ser un pueblo cosmopolita y urbano, que ya no se parecían al pueblo rústico de antaño, de habla bajo alemana; plenamente integrados ahora al mercado y mundo artístico canadiense, con proyección allende las provincias, a misiones y proyectos de desarrollo en ultramar.



Sobrecubierta de *The Pacifist Who Went to War* (El pacifista que fue a la guerra), una película documental producida por la National Film Board of Canada. La cinta interpretó una faceta de la cultura menonita para un público norteamericano más amplio, entrevistando a dos hermanos, John y Ted Friesen; uno miembro de la Royal Canadian Air Force (Ejército del Aire canadiense) durante la 2ª Guerra Mundial, el otro un objetor de conciencia.

Los medios de comunicación ajenos también produjeron películas, aunque algunas resultaron más laudatorias que otras. En las últimas décadas del siglo XX, la National Film Board of Canada (NFB) produjo una variedad de obras sobre los menonitas y huteritas. *Born Hutterite* (Nacido huterita) criticó duramente la vida comu-

nitaria estrechamente vinculada y autoritaria de las colonias huteritas. Venía a sugerir que los líderes huteritas no estaban sabiendo abordar los problemas sociales y ejercían un control demasiado estricto sobre sus jóvenes. La cinta retrató a dos ex huteritas —Mary Wipf y Sam Hofer— que habían conseguido apañar con éxito en el mundo de la enfermería y de la publicación de libros; mostró sus problemas personales incandescentes y llegó a la conclusión de que apartarse de la colonia había sido personalmente beneficioso para ellos.

Otra producción de la NFB, *The Pacifist Who Went to War* (El pacifista que fue a la guerra), trató la cuestión del derecho a responder al llamamiento a las armas en la 2ª Guerra Mundial. La película retrató a los objetores de conciencia como sinceros pero cándidos y hasta mezquinos; mientras que los que se habían prestado voluntarios para la guerra parecían más contentos, más generosos y hasta heroicos. En la cinta las respuestas divergentes de dos hermanos, John y Ted Friesen, se retratan con cierta simpatía; el primero se alista a filas, el otro se declara pacifista. Pero para el final, mediante las voces de estudiantes de instituto, le película viene a cuestionar la opción pacifista. La expresión artística de menonitas canadienses en cine y fotografía traspasó las fronteras nacionales. Los menonitas en México descendidos de menonitas canadienses, así como menonitas mexicanos que viajaron entre los dos países, fueron tema para documentales.

Sin duda la más conmovedora de las distintas historias que se contaron en el país sobre estos viajantes fue *The Mennonites* de Larry Towell, galardonada con el Canada Award. Sigue las vías de migración de los menonitas empobrecidos de México, que fueron desde sus hogares en los estados de Chihuahua, Durango y Zacateca, al sur de Ontario en busca de trabajo de verano. Towell viajó con ellos, documentando la situación de explotación laboral en los jardines del punto más meridional de Canadá, fotografiando el trabajo de niños, borracheras de jóvenes, situaciones límite vividas por padres. Los siguió también en su regreso a México «ante toda la hostilidad impuesta por el mundo exterior: lluvia, averías mecánicas, agotamiento» y halló el patetismo de la existencia humana en rústicas casas de ladrillo de arcilla en llanuras semiáridas azotadas por el viento. Como dice uno de los sujetos: «Cristo nunca cambia [...] así que he de aguantar la sequía y el éxodo de mi pueblo».[44]

Los menonitas también hicieron una película de esta migración de retorno desde México a Canadá. Producido por MCC Canadá, *Migration North* (1995) sigue una historia parecida a la de Towell, aunque interesándose especialmente en explicar cómo los menonitas de habla bajo alemana estaban abandonando sus hogares en México al cabo de setenta y cinco años. El documental concluyó que las enseñanzas de la iglesia contra el progreso tecnológico, problemas sociales de hondo arraigo, un sistema primitivo de educación y una tasa de fertilidad sin freno, habían dejado a los menonitas en un ciclo de pobreza que acabó por impulsarlos a volver al norte, a Canadá. Aquí, daba a entender la historia, hallaron esperanza en un sistema de educación pública, seguridad social estatal, y la oportunidad de trabajar en pequeñas fábricas en las comunidades menonitas de la provincia.

Fueron varias las películas canadienses que dieron al periplo menonita por México un giro muy diferente. Por ejemplo, *75th Anniversary Celebration of the Mennonites in Mexico, 1922-1997*, por Otto Klassen, trató sobre las dificultades halladas cuando se asentaron en un clima montañoso desconocido, y lo que contribuyeron los menonitas a la agricultura de su patria adoptiva.

Por último, los canadienses en particular se interesaron mucho en una cinta que fue galardonada por el jurado en Cannes, *Stellet Licht*, del nacionalmente aclamado productor mexicano Carlos Regaldo, cuyo protagonista es la autora Miriam Toews, en el papel de una menonita rechazada por su esposo adúltero. El hecho de que una película de fama internacional se hubiera producido en bajo alemán y rodado en Los Jagueyes, la colonia fundada por los menonitas canadienses Kleine Gemeinde en 1948, la hacía especialmente interesante. Estas películas contaron historias que conservaban los vínculos entre los menonitas mexicanos descendidos de canadienses y sus primos en Canadá, permitiendo a los menonitas verse a sí mismos a la luz del contraste con su parentela mexicana.

Turismo *plain* (sencillo) y elegante en Estados Unidos

Mientras los huteritas y menonitas de Vieja Colonia en Canadá estaban siendo objeto de documentales y películas artísticas independientes, la interpretación habitual de la experiencia de orden antiguo en Estados Unidos la puso su atractivo turístico y los medios de



Empezando en los años 70, las colchas ámish se hicieron populares tanto entre coleccionistas adinerados como entre turistas. Aquí una mujer ámish completa una colcha en su casa en el norte de Indiana en el 2000.

comunicación. A principios del siglo XX, hubo novelas donde aparecían personajes ámish para brindar un colorido local, donde no era infrecuente retratar con desdén o hasta burla estas «gentes *plain*» (sencillas).

La comedia musical de Broadway *Plain and Fancy* (Sencillo y elegante), de 1955, que contrastaba la tradición ámish frente a la celebración de la autodeterminación individualista estadounidense, despertó curiosidad por los ámish en la sociedad del país. Los personajes eran campesinos rudos pero a la vez gente «dura de corazón» cuya práctica inhumana de exclusión intentaba, sin conseguirlo, mantener el mundo a la distancia. El guión permitía a Papá Yoder criticar la sociedad de la Guerra Fría: «Mirad vuestro mundo. Pobres de vosotros, lo tenéis todo pero vivís preocupados y con miedo»; pero al final, Yoder tenía que admitir que la vida moderna era mejor y daba a entender que tarde o temprano su gente iba a acabar abandonando su triste sectarismo para sumarse a las mayorías sociales..

La *Amish Farm and House* (Casa y granja ámish), primera atracción de pago con temática ámish, abrió en el condado de Lancaster ese mismo año del debut de *Plain and Fancy*. Para los años 50, con la gran expansión de un turismo de clase media, *Pennsylvania Dutch Country* (El campo alemán de Pensilvania) había pasado a ser un destino para

muchos urbanitas del este del país. Vinieron a observar a esos granjeros anticuados que labraban sus tierras no lejos de las inmensas conglomeraciones urbanas de la postguerra, pobladas de hijos y nietos de inmigrantes europeos y nostálgicos de un pasado campesino, a la vez que con plena certidumbre de que los grupos de orden antiguo representaban un mundo que no tardaría en desaparecer. Las excursiones en autocar y en coche particular a la campiña del condado de Lancaster, Pensilvania, brindaban un pintoresco recuerdo de un estilo de vida en vías de desaparición, que los turistas y los eruditos por igual estaban seguros que se colapsaría ante el avance imparable del progreso y la asimilación.

En el Medio Oeste el turismo ámish tomó impulso en los años 60, con excursiones en autocar al condado de Holmes, Ohio, y en 1970 con la apertura de *Amish Acres* (Hectáreas ámish) en Nappanee, Indiana. Cada uno de estos lugares presentaba las comunidades ámish como reliquias pintorescas; sin embargo con el auge del movimiento medioambiental y con la crisis energética de los años 70, el turismo ámish también empezó a dar a entender que las gentes de orden antiguo tal vez custodiaran cierto tipo de sabiduría tradicional en una era atómica de ciencia y vida en los extrarradios de las grandes ciudades.

Ese tipo de sentimiento se hizo aparente con un despertar, en los años 70, del interés en las colchas ámish. En 1971 el Whitney Museum de Nueva York incluyó colchas ámish en una exhibición y un programa móvil de *Abstract Design* (Diseño abstracto), que trataba el género funcional como una forma de arte moderno de diseños audaces. Los colectores descendieron en manada sobre las comunidades ámish para adquirir esta forma de arte que de repente era valorada. En pocos años, Doug Tompkins, fundador de la compañía de ropa Esprit, llenó su sede en San Francisco de colchas ámish y abrió el edificio para que las admiraran los californianos, curiosos por conocer algo de esa cultura ámish que se les antojaba a la vez rancia tradición estadounidense y el último grito.[45]

Hollywood dio un impulso a la visibilidad de los ámish en 1985.

Hollywood dio un impulso a la visibilidad de los ámish en 1985, gracias a la película galardonada con dos Óscar, *Witness* (en España: *Único testigo*; en Hispanoamérica: *Testigo en peligro*), con Harrison Ford. La trama, desde luego inverosímil, gira en torno al choque de culturas que ocurre cuando un curtido detective de policía se refugia en una granja ámish. *Witness* pintó a las gentes ámish como pacíficos aunque cándidos y totalmente desconocedores del mundo moderno ni ningún tipo de tecnología, generando una percepción popular de artesanos rurales por principio, en una nación que entonces estaba inmersa en la revolución de los ordenadores personales y las telecomunicaciones. En los veinte años después del lanzamiento de *Witness*, el número de visitantes a Lancaster, Pensilvania, y otros destinos con población ámish se multiplicó.

En 1998 y otra vez en 2006, sendos sucesos criminales de muy alto perfil volvieron a vincular este cuadro de inocencia pastoral y el drama de un realismo crudo. En 1998 cuando el periódico *The New York Times* reveló la historia de dos traficantes de droga criados como ámish, tuvo el efecto de una superposición de imágenes que hizo de cualquier delito ámish una sensación a nivel nacional. *The Devil's Playground* (El parque infantil del diablo) desentrañó la historia del uso de drogas entre adolescentes ámish en el norte de Indiana. También aparecieron historias de abusos de niños y abusos de animales a manos de los ámish, para dar a entender que lo de los ámish era demasiado bonito para ser cierto y que, de hecho, no era cierto en absoluto.[46]

Entonces, en 2006, un hombre que no era ámish entró en una escuelita ámish cerca de Nickel Mines, Pensilvania y disparó a diez niñas, matando a cinco de ellas, antes de matarse él. La prensa acudió en masa a este pueblito rural, tratando de hallarle sentido, comprender por qué y cómo los miembros de la comunidad ámish expresaron perdón del pistolero y se acercaron con compasión a su familia, mostrando aflicción con ella cuando su funeral y tratando a sus parientes como víctimas juntamente con ellos.

El incidente creó una imagen de las gentes de orden antiguo como increíblemente perdonadores, que se difundió en cientos de historias en los medios de comunicación. En cuanto a ellos, los ámish se sintieron tan incómodos con esta nueva fama como con la de la historia de los traficantes de drogas. «Estos informes de los medios de

información nos han puesto el listón muy alto», reconoció uno. «No queremos que nos pongan en un pedestal» —explicaba un padre joven—. «Ahora todo el mundo nos mira [...] Y nos preguntamos: ¿Seremos el pueblo ámish capaces de ser lo que el público espera de nosotros ahora?»[47]

La realidad es que a principios del siglo XXI, la imagen de los ámish se encontró estrechamente vinculada a las expectativas, los temores y los sueños que los demás estadounidenses proyectaban en ellos. Como opina el erudito de la religión David Weaver-Zercher, el turismo y la forma que los pintan los medios de comunicación, dejan una imagen de los ámish en dos vertientes: como «un remanente redentor», una comunidad religiosa que vive la vida como antaño se vivía y como todavía podría llegar a vivirse; pero también como «un pueblo caído», objeto de escándalo y denuncia, tema de burla y chistes que ponen de manifiesto la naturaleza hipócrita y engañada de la vida de orden antiguo.

Ambas interpretaciones, según opina Weaver-Zercher, son necesarias para que los ámish sigan siendo «útiles» para esos que desde fuera están buscando hallar el sentido de sus propias vidas, de tal suerte que tranquiliza a los observadores modernos con la reflexión de que no hace falta sentirse culpables por admirar a los ámish sin jamás proponerse imitarlos.[48]

Contar cuentos y las artes menonitas en Estados Unidos

La mayoría de los menonitas en Estados Unidos fueron objeto de poca atención popular o artística, por lo menos si se compara con sus primos ámish y menonitas de orden antiguo; y tardaron en cultivar su propia creatividad artística o tan siquiera reconocer el valor de sus artesanías tradicionales. Y «hasta la última parte del siglo XX» —observa la poetisa Ann Hostetler— «los lectores menonitas tenían que conseguir las noticias literarias, suponiendo que les interesara, por medio de autores que no sabían en absoluto lo que es ser menonita».[49] Sin embargo, igual que en Canadá, emergió a mediados del siglo un mundo artístico menonita estadounidense, que pronto floreció hasta tal punto que su inmensa diversidad hace difícil generalizar.

Contar cuentos fue la modalidad dominante, pero era contar cuentos que con indulgencia representaban ante los de fuera la historia y los valore de la comunidad de fe. Cualquier crítica estaba dirigida

hacia los defectos del capitalismo mundanal o el militarismo, un reto profético dirigido al mundo más que a la iglesia. Ese tipo de presentación animó los distintos *heritage centers* —donde se explica el legado recibido— y museos que se abrieron en Estados Unidos: Germantown Mennonite Historic Trust en Pensilvania (1953); Mennonite Heritage and Agricultural Museum en Goessel, Kansas (1974); 1719 Hans Herr House en Willow Street, Pensilvania (1975); Menno-Hof en Shipshewana, Indiana (1988); y otros.

Algunos artistas menonitas también veían su propósito así. En 1976 John L. Ruth expresó una teoría sobre «La identidad menonita y el arte literario», que rogaba «oír que se expresa mi legado con voces [...] que hablan desde el centro de la convicción y el compromiso con ese legado». Ruth era un pastor menonita que siguió vistiendo prendas más o menos *plain* a pesar de su doctorado en literatura obtenido en Harvard y su trabajo como profesor, autor y cineasta. «Necesitamos cuentacuentos», opinó Ruth, que entienden «el llamamiento del artista para transfigurar, que no solamente denunciar, los escrúpulos que constituyen la integridad del alma de su tradición». «Cuando el menonita ya no recuerda por qué sus abuelos asistían "a la reunión", que no "a la iglesia" ni por qué no hay torres en la "casa de reuniones", ni por qué estaban dispuestos a pagar multas antes que alistarse en el ejército [...] ¿acaso cabe sorprenderse de que tantas veces sucumba al canto de sirena de una "salvación personal" por una parte, o al contrario, de un humanismo sin salvación?»[50] Aunque otros artistas menonitas posteriores cuestionarían la forma como Ruth abordó la cuestión, el caso es que representaba un segmento importante de los menonitas norteamericanos de creatividad pública.

Era posible celebrar la comunidad convencional contando cuentos dramáticos.

Dos empresarios creativos que asumieron el papel de cuentacuentos que había postulado Ruth, fueron Merle Goood y Phyllis Pellman Good, autores creativos de Lancaster, Pensilvania, que promovieron el arte teatral durante los años 60 y 70. Merle, hijo de un ministro de tendencias conservadoras y Phyllis, cuyas familias habían asumido la educación superior y la vida de clase media urbana, se casaron en

1969, justo cuando Merle había empezado la producción de obras dramáticas con temática menonita, concebida para los turistas que visitaban el condado de Lancaster.

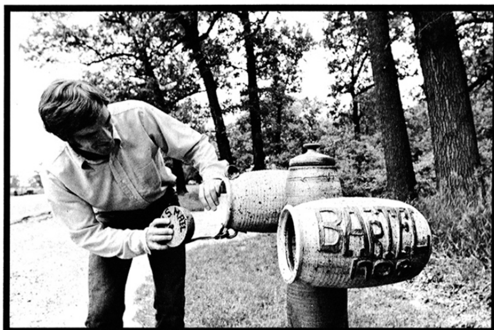
En aquel entonces, el teatro era cosa bastante sospechosa en la mente de muchos menonitas lugareños, que consideraban que la actividad sobre las tablas era o frívola o de suyo engañosa; sin embargo Good recibió el respaldo económico y moral de Orie O. Miller, largo tiempo director ejecutivo del Comité Central Menonita. El matrimonio Good siguió con sus producciones teatrales durante los veranos, pasando el año académico en la ciudad de Nueva York, donde los dos obtuvieron títulos de postgrado, mientras Merle representó a los menonitas en el Departamento de Radio y Televisión del Concilio de Iglesias de Nueva York; y ambos frecuentaban el mundillo del arte de vanguardia en la ciudad.

Desde un punto de vista, el matrimonio Good parecía estar cuestionando las fronteras de lo menonita mediante el teatro. Sin embargo su mensaje era uno que celebraba la comunidad convencional, como en la comedia musical *These People Mine* (Éste mi pueblo), que Good escribió y produjo para el Congreso Mundial Menonita en Curitiba, Brasil, en 1972 y a la postre llevó de gira por Norteamérica.

Ese énfasis se veía claramente también en la novela de 1971 de Good, *Happy as the Grass Was Green* (Feliz como la hierba era verde). La trama de la novela gira en torno a un hippy llamado Eric, que viajó a una comunidad menonita para asistir al funeral de Big Jim, un joven de familia menonita que había sido compañero de armas de Eric en las protestas antibélicas en Nueva York, muerto a manos de la policía. Durante la estancia de Eric en la granja familiar de Big Jim, al principio siente rechazo pero después, poco a poco, atracción por la comunidad estrecha, con su sencillez y paz profundas. Por el camino, Good reconoce los defectos e hipocresías de la vida menonita, pero apunta su novela hacia una crítica de la vida sofisticada metropolitana, con especial claridad cuando Eric regresa a la ciudad pero se descubre «atrapado entre un día que está en su ocaso y otro que amanece. Atrapado. Solo y con miedo.»[51]

Lo que hizo que la novela de Good fuera diferente de otros escritos menonitas de aquella misma época es que se acabó filmando como largometraje. En 1973 un estudio de California produjo *Hazel's People*

(La gente de Hazel), una adaptación del libro con Geraldine Page como Anna Witmer, la madre de Big Jim. La película abrió en Lancaster, donde atrajo a 20.000 espectadores menonitas y no menonitas. Posteriormente la cinta se proyectó en los cines de las ciudades pequeñas pobladas por menonitas —hay anécdotas que indicarían que para muchos menonitas mayores, fue la primera película que vieron— y en festivales de cine seculares en California y en ciudades como Houston y Atlanta, recibiendo críticas favorables de críticos como Rex Reed y el periódico *Los Angeles Times*.[52]


Schmeckfest — Now a Tradition
Should Worship Be Entertaining?
Arts to be Focus at Mennonite World Conference, 1978

February, March, April, 1976

festival quarterly

exploring the art, faith, and culture of Mennonite peoples

This Potter Built His Own House!

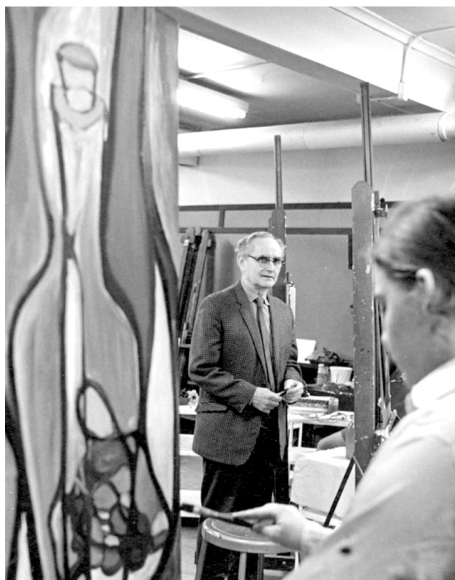
Uno de los números tempranos de la revista *Festival Quarterly*, sobre las artes.

En 1974 el matrimonio Good lanzó *Festival Quarterly* (*FQ*) con Phyllis como directora, una revista dedicada al arte y la cultura menonitas. La revista fue modesta en todos los sentidos, pero suscitó una respuesta notable de menonitas a lo ancho del continente, que decían que venían esperando toda la vida «un foro sobre las artes que versa sobre menonitas que están tratando de expresarse en un mundo que los comprende muy poco». Docenas de cartas delirantes —«¡*FQ* es una de las cosas más emocionantes que haya visto en la vida!»— dieron voz a este anhelo subyacente. Desde Mountain Lake, Minnesota: «Que sepamos, esta es la única publicación que aúna estos intereses [y un énfasis en las artes]». Y desde Kansas: «¡Fantástico! He aprendido sobre las artes en mi región y he mimeografiado las críticas de cine para mi

congregación».[53] La referencia a crítica de cine señala otro rasgo que generó una recepción cálida. *Festival Quarterly* reseñaba películas de Hollywood, las superventas de *The New York Times*, y hasta prestó alguna atención pasajera a la programación de horas punta en la televisión, todo ello por suponer que a los menonitas les interesaban estos medios y que eran dignos de una evaluación crítica.

En los primeros años la revista pareció dar especial atención a las artes visuales. Hubo artículos que entrevistaban a varios alfareros, entre ellos Paul Friesen, de Newton Kansas, Darvin Luginbuhl, de Bluffton, Ohio, Marvin Bartel, de Goshen, Indiana y Margaret Hudson, de Fresno, California.[54] Algunos de los artistas que aparecieron en sus páginas, como los pintores Waldermar Neufeld y Oliver W. Schenk, ya no asistían a congregaciones menonitas, pero se incluían bajo la definición generosa de «gentes menonitas» que acuñó *FQ*.

En la primavera de 1975, la directora preguntó a una directora de orquesta, un poeta, un soplador de vidrio, una compositora, un cocinero, un cineasta y una autora: «¿Cuándo experimenta usted su momento más creativo?» Algunos meses después, el pastor John Rudy ponderó: «¿Habría que ordenar a nuestros artistas?» Los menonitas hemos sido «demasiado prácticos», opinó ante los lectores de FQ. «Me persigue la siguiente convicción: Puede que no estemos valorando adecuadamente algunos de los dones de Dios», los de la creatividad.[55]



Ezra Hershberger (1904-2000) fue uno de los primeros menonitas norteamericanos en dedicar toda una vida a ser artista. Estudió pintura en el Art Institute of Chicago y varias otras escuelas. Oriundo de Milford, Nebraska, Hershberger también enseñó en la India y fue profesor de arte en Kansas e Indiana durante veinticinco años.

De hecho hubo artistas menonitas, como Bob Regier, un profesor de arte en Bethel College, que criticó la estética empobrecida de

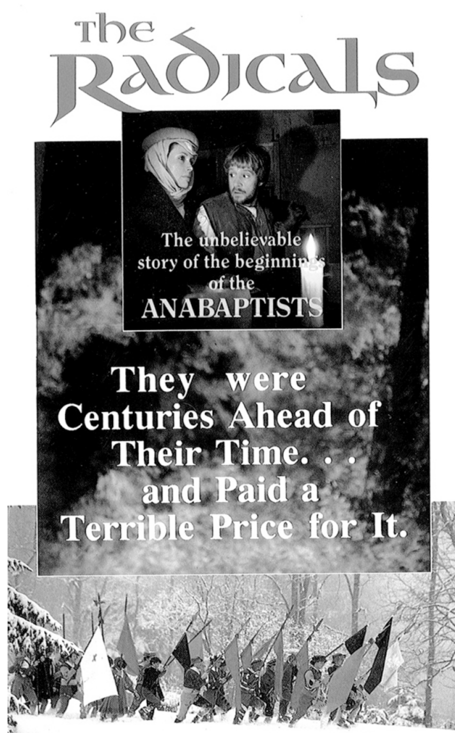
su tradición. Aunque aplaudió «el resurgimiento de las artes, entre ellas las artes visuales» que «está impulsando vibraciones positivas por todo el panorama menonita», temía que la comunidad menonita en general respondería reducida a «repetir el síndrome de los *Fraktur* y las colchas, un síndrome de lo pedante y funcional» que exige saber: «¿Qué quiere decir? ¿Para qué sirve?» Regier apeló a familiarizarse con la abstracción, que «trasciende los rótulos» y «nos lleva más allá de nuestro almacén mental de experiencias». Un interés nuevo en el arte, según esperaba, acabaría por confirmar que por fin «estamos llegando a ser gente con un ojo sensible, que no solamente gente de la Palabra y las palabras».[56]

Cuando *Festival Quarterly* preguntó a sus lectores si «nuestros antepasados anabautistas se habrían sentido irritados o si satisfechos con el presente auge del arte entre las gentes menonitas hoy día», la músico Carol Ann Weaver, de Harrisonburg, Virginia, afirmó que: «Reducir nuestro arte a unas componendas aguadas y populacheras viene a ser lo mismo que transigir con la teología anabautista [...] Nuestra música y nuestros cuadros tal vez no agraden, nuestro teatro tal vez moleste, pero la verdad no suele ser de peluche».[57] Por su parte la escultora Esther Kniss Augsburger, que había creado una variedad de piezas para iglesias y para individuos particulares y a la postre crearía obras importantes por comisión de órganos públicos, abordó la pregunta: «¿Por qué hay desnudos en el arte?» «Cuando la forma desnuda es necesaria para hacer visible el significado», opinó, «entonces sería un error evitarla».[58]

Para mediados de los años 70 estaba claro que un mundo de interés artístico, latente en las comunidades menonitas de EEUU, estaba emergiendo como movimiento vigoroso y consciente. En 1975 y otra vez en 1980, el Departamento de Arte de Goshen College patrocinó exhibiciones importantes, con catálogos atractivos de «Artistas Menonitas Contemporáneos». Estas exposiciones fueron, según el pintor Abner Hershberger (a la vez sobrino del artista menonita Ezra Hershberger), «las primeros de este tipo» y reunieron varias docenas de piezas de obras en dos y tres dimensiones, por «miembros pasados o presentes de la iglesia menonita, que se toman con seriedad lo que supone ser artistas». En 1978 el Congreso Mundial Menonita de

Wichita, Kansas, prestó especial atención a exhibiciones de arte visual y actuaciones musicales.[59]

Esa corriente de arte menonita que cuenta cuentos y edifica la comunidad seguía presente y activa. En 1989 el historiador James C. Juhnke escribió *Dirk's Exodus* (El éxodo de Dirk), una obra dramática que imaginaba conversaciones con el mártir anabaptista Dirk Willems. El año siguiente apareció en los cines el largometraje más impresionante de los producidos por menonitas, *The Radicals* (Los radicales). Era una dramatización de los inicios de los anabaptistas suizos, construida en torno a las vidas de Miguel y Margareta Sattler. Cosechó una audiencia importante en Norteamérica y también a nivel internacional. La película retrataba el conflicto anabaptista con el Reformador suizo Ulrico Zuinglio, la condición de los campesinos suizos y la redacción de la Confesión de Schleitheim por los anabaptistas primitivos. «A un mundo de temor, los anabaptistas trajeron la libertad. Un crimen castigado con la muerte». El momento culminante de la película es la escena desgarradora y gráfica de la ejecución.[60] El historiador Walter Klaassen alabó *The Radicals* como «hasta ahora, el mejor esfuerzo menonita por producir un largometraje; y un muy buen comienzo».[61]



Cartel que anuncia la película The Radicals (Los radicales) estrenada en 1990. Leigh Lombardi y Norbert Weisser interpretaban a Margareta y Miguel Sattler. [El cartel reza: Los radicales. La historia increíble del inicio de los anabaptistas. Vivieron siglos antes de su tiempo y pagaron un precio terrible.]

La productora de *The Radicals* fue Sisters and Brothers, un grupo de cineastas jóvenes entre los que se contaron el productor D. Michael

Hostetler y el autor Joel Kauffmann. A principios de los años 80 Kauffman ayudó a crear la versión cinematográfica de su libro *The Weight* (El peso) que exploró las elecciones de un menonita ficticio de Illinois, ante las exigencias del servicio militar obligatorio en las postrimerías de la Guerra de Vietnam. Pero *The Radicals* fue un proyecto inmensamente más grande y profesional, filmado in situ en Francia, Suiza y Alemania con un reparto de más de mil figurantes y los actores profesionales Norbert Weisser y Mark Lenard. *The Radicals* tuvo su estreno el 5 de mayo de 1990 y al poco tiempo se estaba proyectando en treinta ciudades, sin contar veintenas de proyecciones privadas en iglesias y escuelas menonitas. No tardó en figurar como un elemento indispensable en muchas clases de catecismo y en los encuentros multitudinarios de jóvenes. Al cabo de 20 años, se habían vendido unas 30.000 copias en DVD.[62]

Poetas menonitas y menonitas marginados

Y sin embargo, a la vez que los artistas y autores menonitas hallaban cada vez más un espacio y una voz pública, un número creciente de ellos empezó a sentirse incómodos con el paradigma de contar la historia que había enunciado John Ruth y que produjo ejemplos como *Hazel's People* y *The Radicals*. Los artistas en Estados Unidos se empezaron a ver a sí mismos cada vez más no solamente como creadores cuyos dones podían contribuir a la obra tradicional de la iglesia, de predicación y evangelización, sino como profetas cuyo propósito era criticar la iglesia y reventar sus lindes tradicionales. Para principios de los años 90, el poeta Jeff Gundy, un profesor en *Bluffton University*, informó que ya no mandaba poesías a *Festival Quarterly*, porque «mis poemas tienden a ser demasiado estrafalarios, nerviosos y carentes de marcadores esenciales de identidad menonita: sin gorritos para la cabeza de las mujeres, sin colchas ni tostadas *zwieback*».[63] Algunos autores emprendieron la labor de criticar la comunidad con la trama de sus novelas, como *The Collaborators* (Los colaboracionistas) (1986), por Janet Kauffman, mientras que otras veces la crítica se producía por un humor irreverente, como en las memorias *Mennonite in a Little Black Dress* (Una menonita en un vestidito negro) (2009), por Rhoda Janzen.

Pero fue en la poesía que la literatura menonita estadounidense tuvo «sus logros principales».[64] Anna Ruth Ediger Baehr, criada en una reserva de los cheyennes en Oklahoma donde sus padres fueron

misioneros menonitas durante las décadas de 1910 a 1930, empezó a escribir poesía después de su jubilación de ser maestra de escuela en los extrarradios de la ciudad de Nueva York. Su poesía: *I am Dancing with my Mennonite Father* (Estoy bailando con mi padre menonita) ganó el premio a la poesía American Scholar de 1985, con lo que fue «la primera poesía de autor menonita, con temática abiertamente menonita, en recibir un premio literario importante».[65] En 1992 Julia Kasdorf, dos generaciones más joven que Baehr, publicó una colección de poesías titulada *Sleeping Preacher* (El predicador durmiente), que se nutría de temas derivados del legado ámish de su familia. El libro ganó el premio Agnes Lynch Starrett y cuatro de sus poesías fueron publicadas en la revista *The New Yorker*, «todo un hito para el reconocimiento de la literatura menonita por parte de un público lector ajeno».[66]

Jean Janzen, basada en California, también empezó a publicar poesías durante las décadas de 1980 y 90, muchos de los cuales contienen alusiones a su legado HM, tocando en la humillación y el silencio de los que vivían al margen de la comunidad. En 2005, cuando la poeta y erudita Ann Hostetler editó *A Capella*, una antología de poesía menonita norteamericana, tomó nota de la lista creciente de autores de EEUU ganadores de premios, entre ellos Juanita Brunk, Jeff Gundy, Keith Ratzlaff y Betsy Sholl. En 2006 Scholl fue nombrada poetisa laureada del Estado de Maine y otros poetas seguían consiguiendo premios, entre ellos G. C. Waldrep, un profesor de escritura creativa en Bucknell University que se había convertido a la iglesia *Old Order River Brethren* (Hermanos River de orden antiguo) y cuyo libro *Goldbeater's Skin* ganó el Premio Colorado.

A la par con tales poesías fue tomando forma un cuerpo creciente de reflexión crítica sobre la función de la voz literaria menonita. En su artículo *Writing Like a Mennonite* (Escribir como una menonita), Kasdorf instó a sus lectores a dar testimonio del dolor y padecimiento que tantas veces había silenciado a los más vulnerables. «En lugar de sacudir el avispero, hacer que la gente se fije en ellas, exponerse a la exclusión, los individuos —especialmente si eran mujeres—han tendido a preferir guardarse para sus adentro sus pensamientos más inquietantes», escribió. Ante las historias de martirio de los anabaptistas, que estimulaban a las víctimas menonitas a aceptar el sufrimiento sin rechistar, las escritoras menonitas de hoy han de ofrecer contranarrati-

vas convincentes.[67] Gundy, Janzen y otros también usaron sus plumas para dar voz a los que sufren depresión o por el abuso de restricciones autoritarias de diversa índole, arrojando luz, de paso, sobre las contradicciones y cuestionando la narrativa grandiosa de la vida y el pensamiento menonitas.

Pero a la vez que los poetas cuestionaron las restricciones tradicionales de la comunidad, creaban nuevas comunidades de menonitas. Kasdorf y Gundy participaron activamente en la creación de una red de poetas menonitas. Dallas Wiebe, nacido en Kansas y director durante muchos años de la revista *Cincinnati Poetry Review*, había alimentado calladamente sus vínculos con autores menonitas hasta su muerte. Empezando en 1995 la Iglesia Menonita de Cincinnati, Ohio, hizo de anfitriona para un fin de semana bienal de arte menonita, invitando a intérpretes y productores de todo tipo a reunirse para una celebración de la creatividad. Una serie de congresos académicos sobre Mennonite/s Writing (Autores/escritos menonitas), convocado por primera vez en 1997, atrajo un número considerable de caras nuevas a un auditorio de veteranos. Entonces, en 2009 el *English faculty* (Departamento de inglés) de Goshen College lanzó online un *Center for Mennonite Writing* (Centro para la escritura menonita) interactivo, una comunidad internacional de autores y eruditos activos en todos los géneros.

Con el cambio de siglo la internet estaba creando espacio para otro tipo de reuniones, abarcando conexiones con menonitas al margen de la vida de comunidad convencional de congregación o étnica. En 1992 Sheri Hostetler, una poetisa y posteriormente pastora de una congregación decididamente progresista en San Francisco, lanzó la revista *Mennonot: A Zine for Mennos on the Margins*, que traía crítica cultural, sátira y poesía. Al principio apareció impresa pero no tardó en posicionarse en la web. A mediados de los años 90 los *Virtualmennos* «irreverentes de tono, apasionados en su lenguaje, liberales en su perspectiva política y teológica» se encontraron unos a otros en una lista de correo conocida como MennoLink.

Posteriormente, MennoNeighbors llegó a la internet como lugar de encuentro para debates progresistas sobre «justicia y paz [...] la autoridad e interpretación bíblica, las mujeres en el liderazgo, y la aceptación de personas sin tenerles en cuenta diferencias de género, cultura,

etnicidad, nacionalidad, orientación sexual ni ningún otro rasgo».[68] Naturalmente, en el siglo XXI las posibilidades de interconexión y cohesión en la web empezaban a ser ilimitadas. El ciberespacio brindó también los medios para relacionarse en red a los menonitas, los ámish, los ámish Beachy y otros de tendencia teológica conservadora. La revolución de las telecomunicaciones distaba mucho de haber concluido.

Conclusión

Uno de los cambios fundamentales que sucedieron entre los menonitas norteamericanos durante el siglo XX fue que el mundo exterior empezó a fijarse mucho más en ellos. Bien es cierto que en los primeros siglos habían llamado la atención su destreza para trabajar sus granjas, su actividad misionera y su negación a llevar armas; pero ahora la atención se fijó en ellos por los medios novedosos de comunicación. Los medios electrónicos —radio, televisión, grabaciones en audio y cine, así como la ficción— llevó mensajes nuevos al mundo exterior sobre quiénes eran los menonitas. Muchas veces los mismos menonitas se apropiaron de estas nuevas herramientas de comunicación, que al principio habían condenado como «mundanos», labrando un mensaje de paz y esperanza para su propio pueblo, pero también para un



Estudiantes de secundaria del Mennonite Brethren Collegiate Institute pintan un mural en 1995, en el túnel de autovía Disraeli Freeway Underpass, cerca de su escuela en Winnipeg. La vida urbana en Norteamérica llevó muchas veces a los menonitas a hacer suyo un mundo exterior de población diversa y expresarse con nuevas formas de arte.

público nacional. A veces los reporteros y los promotores de turismo y entretenimiento visitaron comunidades de menonitas, ámish y huteritas, para contar historias tal cual se veían desde fuera, generando un interés del público, al que también respondieron, deseosos de convertir en artículo de consumo las expresiones características de la fe anabautista.

Entre tanto, las voces literarias menonitas obtuvieron un público muy amplio, y los artistas debatían si su labor debía centrarse más en apoyar las normas de la comunidad o si en denunciar sus faltas. Muchas veces los artistas y autores que se encontraban distanciados de diversos aspectos de su niñez menonita, contaron historias que criticaban severamente las tachas menonitas. En cualquier medio o fuente y sin importar si el retrato resultaba positivo o negativo, el hecho está que para 2000 en Norteamérica, los menonitas habían pasado a ser muy conocidos gracias a estos medios de comunicación. Y la forma como los veían y conocían los demás empezó a ser, para algunos, como ellos mismos se vieron. Como mínimo, indicó para muchos menonitas la labor que debían emprender para hacer que resultara creíble su testimonio como pueblo de paz, amor y servicio.

Capítulo 12

Descubrir una comunidad mundial

En 1978 **Mattie Cooper**, *miembro de la Iglesia Menonita Diamond Street en un barrio marginal de Filadelfia, hospedó en su casa un fin de semana a una joven de Kenia. La keniata era miembro de un grupo musical que viajaba al Congreso Mundial Menonita en Wichita, Kansas. Las dos se hicieron amigas. Mattie, descendiente directa de esclavos afroamericanos, siempre había sentido fascinación por África. Se conmovió al enterarse de que la madre de la keniata había fallecido recientemente dando a luz y se entristeció al saber que muchos keniatas rurales padecían una falta de atención médica. Mattie era enfermera practicante y se propuso ayudar. «No tengo dinero para cambiar la situación», pensó, pero «tengo habilidades que puedo donar. Podría ir yo». Mejoró sus credenciales a enfermera titulada y entonces, soltera y con 42 años, enfiló para África con el Comité Central Menonita para trabajar en un hospital en Djibo, Burkina Faso. Aquí, sirviendo al prójimo, descubrió un nuevo sentido para su vida y también a un hombre del lugar, Ed Nikiema, con quien se casó en 1982. Un año después volvió a su barrio de Filadelfia con su esposo nuevo y «volvió a conectar rápidamente» con un barrio de edificios históricos y gente animada. Al poco tiempo estaba «otra vez cómodamente en sus papeles de liderato laico», enseñando en la escuela dominical, cantando en el coro y hasta pensando que tal vez algún día podría predicar. Aunque hondamente comprometida con un lugar en particular, que se ve a sí misma como alguien que «crea vínculos y echa raíces», la experiencia de África la había transformado en alguien consciente del mundo. Pero es significativo que sólo conoció a África cuando África vino a Estados Unidos. La idea de que «podía hacer las maletas para ir como turista a África, nunca se le había ocurrido»; pero ir como «obrera de MCC» respondiendo a un*

encuentro personal le pareció correcto. Había adquirido una vida transnacional.[1]

Un mundo transnacional diferente fue el que conoció **Jake Bolt**, *el propietario jubilado de una empresa de construcción en Abbotsford, Columbia Británica, cuando visitó Haití en 1991. Había respondido a la petición de una congregación evangélica en el pueblo de St. Michele, al norte de Puerto Príncipe, de que les edificara y donara un edificio para su iglesia. Su impulso por ayudar respondía a su propia historia personal. Sus padres habían huido de la Unión Soviética comunista, habían hallado refugio en el Chaco de Paraguay en la Colonia Fernheim, para luego emigrar a Canadá en 1953. Aquí el joven Jake consiguió adquirir la empresa de otro de los miembros de su iglesia menonita. Jake nunca olvidó sus raíces en Rusia y Paraguay. En 1969 hasta llevó a su padre anciano al lugar de su nacimiento, cerca de Donetsk en la Siberia comunista, y visitó parientes bajo alemanes y un bautismo clandestino menonita. Pero el principal interés de Jake y su esposa Erna era por las misiones y el servicio social en lugares novedosos para ellos: Sudán, Zaire, Alemania, Grecia, Japón y entonces, en 1991, Haití. El viaje de reconocimiento que hizo Jake en 1991 lo dejó ambivalente. Se sintió llamado por los niños vivarachos que se arremolinaron alrededor de él, a la vez que asustado por los disparos de arma de fuego que oía en la noche. Sus temores se disiparon, sin embargo, al regresar a Canadá donde Erna le contó un sueño que había tenido. Hondamente preocupada por la seguridad de Jake, había recibido una imagen de él «rodeado por los niños de St. Michele», que le imploraban venir a Haití. Repentinamente, supo «que esto venía del Señor» y que Jake estaría seguro, no importa lo que pasara. Jake se tomó la visión de Erna como una «guía» y al instante empezó a preparar un regreso a Haití para edificar la iglesia nueva en St. Michele.*[2]

Descubrir una aldea mundial

La idea de estar viviendo en una aldea mundial tomó con fuerza a los menonitas norteamericanos en las últimas décadas del siglo XX. Su vivo interés internacional fue muy visible. En un número del semanario *Mennonite Weekly Review*, el del 12 de marzo de 1970, por ejemplo, aparecieron nada menos que seis reportajes de

primera página sobre menonitas en un mundo transnacional. Dos informaban de menonitas estadounidenses en colaboración con socios de ultramar. Una historia de Salunga, Pensilvania, contaba de un *International Youth Team* (Equipo internacional de jóvenes) —constituido por un asiático, un africano, un latinoamericano, un portorriqueño de Nueva York, un afroamericano de la Florida y un «alemán de Pensilvania» blanco— que visitaron grupos de jóvenes en el condado de Lancaster. Un segundo reportaje informaba que el programa de la asociación Kansas-Paraguay Partnership Program enviaba a tres profesionales de salud psiquiátrica —el gestor Elmer Ediger, el Dr. Vernon Neufeld y el Dr. Augusto Esquibel— para «informarse de las necesidades de salud psiquiátrica en Paraguay».

Otras historias tenían que ver con la India, Paraguay y el Reino Unido. Una informaba de la creación de un Concilio Menonita de Literatura interdenominacional en la India. Otra contaba de perforaciones que realizaba la petrolera Pennsylvania Oil Company cerca de la Colonia Menonita Fernheim en Paraguay. Otra anunciaba que Steinbach, Manitoba, acababa de ser elegida para recibir a la reina Isabel y al príncipe Felipe en una próxima gira veraniega. Un último reportaje internacional, de interés para muchos menonitas, era la firma histórica en las Naciones Unidas, del tratado de no proliferación nuclear. En las páginas interiores de ese mismo número había reportajes de lugares tan diversos como Indonesia, Jordania, Vietnam, el Congo, Tanzania y Suiza.[3]

El interés de los menonitas norteamericanos en cuestiones de ultramar no era nuevo, naturalmente. Como se observa en el capítulo siete, para mediados del siglo XX media docena de denominaciones menonitas diferentes habían creado organizaciones para las misiones al extranjero y a la postre, habían tenido su auge organizaciones como el Comité Central Menonita (MCC) y Mennonite Economic Development Associates (MEDA), para impulsar «el desarrollo con otros valores».[4] Con todo, fue en las últimas décadas del siglo XX que proliferó el alcance de las actividades transnacionales. Las organizaciones no solamente aumentaron de tamaño, los menonitas norteamericanos se vieron afectados de maneras más intensas.

La aldea mundial menonita ya no era solamente el ámbito del misionero y del trabajador por el desarrollo, lo era también del turista,



Phan Thi Phuong-Hang, de Vietnam, una participante en el Programa de Intercambio de Visitantes Internacionales (IVEP, por sus siglas en inglés) del Comité Central Menonita, trabaja en 1975 en la guardería patrocinada por la Iglesia Menonita Grace, en Landsdale, Pensilvania. Entre 1950 y 2010, casi 3.500 jóvenes de alrededor del mundo participaron en IVEP, pasando cada uno un año con familias anfitrionas menonitas o Hermanos en Cristo norteamericanas. El programa IVEP hizo conocer a miles de anfitriones norteamericanos nuevas culturas, perspectivas y expresiones de la fe cristiana.

del empresario y del joven. Lo más importante es que se creó una identidad transnacional que ilusionaba, vinculando imborrablemente una cultura local y nacional con otra mundial. Muchos empezaron a darse cuenta de que en sus relaciones dentro de la aldea mundial, los menonitas norteamericanos habían estado viendo a sus pares no occidentales como parte del «otro exótico», mientras que ahora procuraban potenciar el sentimiento de estar en relación, de ser uno con otros peregrinos de la fe. Cada vez más la identidad menonita norteamericana se forjaba con esas interacciones mundiales: ser «menonita» en Norteamérica venía a significar ser parte de una comunidad mundial.

La frontera entre México, Estados Unidos y Canadá

La frontera entre Canadá y Estados Unidos era única en el mundo, en que separaba dos países muy parecidos: ambos países capitalistas y desarrollados, mayoritariamente de habla inglesa, con cultura muy parecida y con medios de comunicación parecidos: televisión, películas

y revistas. Ambos tenían vínculos históricos importantes con el Reino Unido, ambos habían sido aliados íntimos desde la década de

1920, cada uno era el principal socio comercial del otro.

Ahora bien, dentro del continente las fronteras nacionales seguían importando: Los menonitas se identificaban o como estadounidenses o como canadienses antes de verse como norteamericanos. La identidad nacional dentro de la población general de Estados Unidos era especialmente pronunciada, asumiendo frecuentemente la simbología de una «religión cívica», con un amor ferviente a la Revolución Americana, celebrando el hecho de que Estados Unidos haya sido la primera república del mundo, haciendo ondear la bandera estadounidense y declarándose objeto del favor divino.[5] La identidad venía forjada, también, por un poderío aparentemente ilimitado de la economía, la cultura y los ejércitos de EEUU; pero contenía una contradicción: por mucho que se hablara de ser un «crisol de razas», la cultura de Estados Unidos vivía no sólo enriquecida sino también atormentada por la presencia de minorías afroamericanas y latinas.

La identidad nacional de Canadá se fundamentaba sobre la historia de una independencia lenta y pausada, paso a paso, del Reino Unido en medio del prestigio menguante del Imperio Británico. Pero también contribuyó a darle forma su geografía septentrional, dura e inmensa, el segundo país del mundo en cuanto a extensión total; un hecho que los canadienses celebraban poéticamente como «un auténtico norte». Culturalmente, la presencia de una población importante francocanadiense en Quebec, fue de igual importancia. Durante el último tercio del siglo XX hubo políticas nacionales particulares —la medicina socializada, el multiculturalismo, el trabajo por conservar la paz— que alcanzaron un valor simbólico para dar forma y vigor al nacionalismo canadiense.

Para los menonitas estadounidenses y canadienses por igual, México revestía particular importancia.

Para las comunidades menonitas estadounidenses y canadienses por igual, México revestía una importancia particular. Miles de latinos mexicanos que vivían en Estados Unidos recalaron en iglesias menonitas. Decenas de miles de menonitas de habla bajo alemana en México estaban estrechamente emparentados con menonitas canadienses y muchos vivían como

residentes transnacionales en ambos países: típicamente en Canadá durante los meses de verano, en México durante los meses invernales.

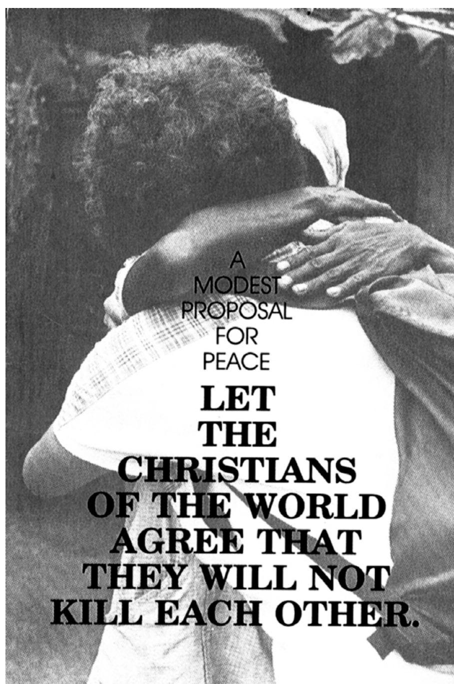
Los menonitas venían notando desde hacía tiempo las diferencias nacionales entre Canadá y Estados Unidos, pero la cuestión planteada había siempre si a un pueblo de indefensión voluntaria debían importarle los rasgos puramente nacionales, si debían enorgullecerse de ellos. En un sermón de 1971, el historiador menonita estadounidense Guy F. Hershberger admitió que «existe un cierto sentido en que los cristianos pueden ser ciudadanos estadounidenses o ciudadanos británicos o canadienses o ciudadanos de México».[6] Pero en última instancia, declaró Hershberger, como menonitas «nuestra ciudadanía está en el cielo»; nuestra primera lealtad es a un «camino» particular. Se trataba del «camino del Sirvo Sufriente, el camino del amor y la indefensión voluntaria [...] ante el Estado y hasta ante nuestros enemigos».[7]

Los escritores menonitas de diferentes ámbitos venían a estar de acuerdo. Desde el pequeño grupo canadiense conocido como la Convención Menonita Evangélica, salió el libro *The Christian, the State and the New Testament* (El cristiano, el Estado y el Nuevo Testamento), por el profesor Archie Penner. Derivado de una tesis para el título de Bachiller en Teología Pastoral para la escuela universitaria Wheaton College, el libro se publicó en 1959. Defendía encendidamente que los anabaptistas debían guardar las distancias con el gobierno y evitar el proceso electoral.[8] Otros libros por menonitas pasaron a ser parte de un discurso menonita a lo ancho del continente. Uno de los más ampliamente debatidos fue *The Upside-Down Kingdom* (El mundo al revés) (1978), por Donald Kraybill, con la tesis de «que el reinado de Dios es una forma de vida patas arriba, al revés, que contrasta con el orden social habitual o prevaleciente». En lugar de los símbolos convencionales de poderío político norteamericano —«Instalaciones VIP», «limusinas blindadas» y «aplauso internacional»— Jesús brindaba «pesebre, establo, desierto, burro, espinos, jofaina, cruz y tumba».[9]

Estas ideas emergentes sobre la ciudadanía se exhibieron en la comunidad norteamericana de muchas maneras. En 1974, por ejemplo, el centenario de la migración menonita desde el Imperio Ruso a las praderas de EEUU y Canadá enfatizó la disposición de los menonitas a ir de un lado al otro por el mundo en busca de libertad de conciencia y

sin identificarse fuertemente con ninguna patria nacional en particular.[10]

Durante años los menonitas venían describiéndose con los términos bíblicos de ser forasteros y peregrinos cuya auténtica ciudadanía no se encontraba en este mundo. Esa forma de expresarse empezó a cambiar de matices, dando a entender que, como parte de la comunidad cristiana transnacional, eran en realidad ciudadanos del mundo entero, cuya lealtad cristiana no estaba atada a ningún Estado nacional en particular. El mensaje se presentó con concisión mediante un cartel de 1984 preparado por MCC y desplegado extensamente en hogares e iglesias menonitas. Mostraba dos personas que se abrazan, con las palabras: «Una propuesta modesta para la paz: Que todos los cristianos del mundo acuerden no matarse unos a otros».[11]



Este cartel, desplegado extensamente en hogares e iglesias menonitas durante los años 80, se inspiró en una cita de M. R. Ziegler, un líder de la Iglesia de los Hermanos. Fue creado por Jim King y John K. Stoner, del personal de MCC.

A pesar de las declaraciones de que el anabautismo y la ciudadanía cultural eran contradictorias, parecía importar mucho a los menonitas en cuál de los dos países en particular habían nacido.[12] El caso es que con el tiempo, el recelo menonita contra el voto fue decayendo y para finales del siglo XX, parecía haberse establecido un patrón general de votar. Los menonitas de las clases profesionales en Estados Unidos tendían a inclinarse por el Partido Demócrata y en Canadá, por el Partido Liberal o el Nuevo Partido Demócrata (NDP, por sus siglas en inglés), partidos que prometían emplear el poder del Estado para solucionar problemas sociales. Los menonitas empresarios, granjeros y

de clase obrera en Estados Unidos tendían a apoyar al Partido Republicano y en Canadá, al Partido Conservador.[13] Estos partidos parecían estar de parte de los más adinerados, pero la ideología no activista de ambos parecía corresponderse más con la «teología de dos reinos» que sostenían muchos menonitas norteamericanos corrientes.

Cruzar la frontera dentro del continente norteamericano era, entonces, algo que se emprendía muy conscientemente. Un grupo de menonitas norteamericanos que cruzaron la frontera pero sin perder un fuerte sentimiento de arraigo en su patria de origen, fueron los menonitas hispanos que habían ido llegando desde países latinoamericanos. Algunos llegaron como refugiados de cruentas guerras civiles en Guatemala, El Salvador y Nicaragua.[14] La mayoría, sin embargo, llegaron desde México huyendo de la inestabilidad económica; de hecho, según un estudio de 2006 sobre la Iglesia Menonita de EEUU, tanto como el 40 por ciento de los menonitas hispanos en esa denominación habían nacido en México.[15] En cualquier caso, escribe el historiador menonita Gilberto Flores: «Los inmigrantes más recientes que llegaron a Estados Unidos como adultos [...] querían conservar sus rasgos culturales propios».

Los inmigrantes hispanos querían conservar sus tradiciones culturales propias.

Esto seguía siendo cierto para los hispanos de segunda generación llegados desde el sur, que «se establecieron en las ciudades, trayendo consigo su sistema cultural y social [...] y hablando la lengua castellana como la forma de conservar su identidad y resistir la cultura dominante». Además, aquellos hispanos cuyos antepasados habían vivido en Texas y California mucho antes de que esos territorios mexicanos fueran conquistados por Estados Unidos en los años 1840, también se identificaban con las culturas latinas.

En las últimas décadas del siglo XX, las iglesias menonitas hispanas crecieron con rapidez, desde 52 congregaciones de la Iglesia Menonita (IM) y menonitas de Convención General en 1984, a 153 en 2001.[16] Como reflejo de «un encuentro evangelizador entre los menonitas y los latinos», aumentaron también en la denominación de los Hermanos Menonitas (HM). Con una fuerte consciencia de su propia cultura, estos menonitas latinos tenían apego por su historia y anhelaban que

la historia fuera «narrada por uno de los suyos». Durante los años 80 las obras escritas por Rafael Falcón, *La Iglesia Menonita Hispana en Norte América: 1932-1982* y por José Ortíz, *Reflections of an Hispanic Mennonite* (Reflexiones de un menonita hispano) brindaron eso mismo.[17]

Los menonitas mexicanos de habla bajo alemana también cruzaron la frontera entre México y Estados Unidos con regularidad. Muchos lo hicieron con fines de negocio. Durante los años 90, por ejemplo, una empresa, propiedad de Peter Rempel, exportaba manzanas y otra, propiedad de Richard Reimer, exportaba textiles desde la Colonia Manitoba y la Colonia Los Jagueyes de México, a Estados Unidos. Muchos otros crearon empresas de transporte e importación, para importar maquinaria agrícola y otros artículos desde Estados Unidos a México.

Fueron muchos más los que cruzaron las fronteras con Estados Unidos y también con Canadá para «regresar» al norte a la tierra que habían abandonado sus padres y abuelos en las décadas de 1920 y de 1940. Lo más frecuente era trasladarse al norte en busca de trabajo, en el campo y en fábricas. Para 2000 vivían en Canadá unos 60.000 menonitas con raíces en México, principalmente en el sur de Ontario pero también en lugares como Winkler (Manitoba), Taber (Alberta) y Northfield (Nueva Escocia), así como en estados del centro sur en Seminole (Texas), Liberal (Kansas) y Boley (Oklahoma).[18] En cada uno de estos lugares edificaron iglesias, generalmente de la tradición de menonitas de Vieja Colonia, aunque también congregaciones de los Sommerfelder y de los Kleine Gemeinde; luego también, algunos cuerpos más progresistas: en particular la Evangelical Mennonite Mission Conference (EMMC).[19] En muchas comunidades establecieron también escuelas privadas en lengua inglesa, empleando frecuentemente los materiales de estudio de la editorial Christian Light Publications, basada en Virginia.

Muchos de los inmigrantes llegaron después de 1975, cuando el gobierno federal canadiense respondió favorablemente a la petición del representante de MCC en Ottawa, William Janzen, de que los descendientes de canadienses en México fueran reconocidos como ciudadanos canadienses. Muchos, sin embargo, vinieron al norte como jornaleros, ganando unos ingresos en el norte durante el verano, para



Una familia de Vieja Colonia procedente de México trabaja en una huerta del sur de Ontario. Durante la segunda mitad del siglo XX hubo decenas de miles de personas de Vieja Colonia, de habla bajo alemana, que hicieron de Ontario su hogar o permanente o estacional, «regresando» al norte a la tierra que habían abandonado sus abuelos en los años 20. La ropa de faena negra del padre y los hijos varones, así como los vestidos oscuros de las mujeres, son típico atavío de Vieja Colonia.

regresar a sus aldeas familiares en su amada México para pasar el invierno.[20] Aunque se instalaran plenamente en Canadá, muchos conservaron sus vínculos con México gracias a sus periódicos, especialmente el *Mennonitische Post*, basado en Canadá y con financiación de MCC, cuya circulación para 1980 alcanzaba los 6.000. El Post creó una comunidad en la diáspora, un espacio de encuentro donde los menonitas de habla bajo alemana en Canadá y México podían «interactuar estrecha y espontáneamente» con menonitas de Vieja Colonia y otros de habla bajo alemana en lugares como Bolivia, Paraguay, Belice y Argentina.[21]

Curiosamente, a la par que aumentaba la frecuencia con que se cruzaba la frontera entre México y sus vecinos al norte, el trasiego entre Estados Unidos y Canadá sufrió un declive. Bien es cierto que la frontera siempre había mantenido separados a los menonitas estadounidenses y canadienses. Había separado a los menonitas conservadores que se dirigían a Manitoba, de los progresistas que se dirigían a Kansas, ambos procedentes de Rusia, en los años 1870. A la postre separó también entre los HM estadounidenses que llegaron desde Rusia en los años 1870, y los HM canadienses que tendieron a llegar en los años

1920. Creó comunidades diferenciables para los CG ruso neerlandeses en Canadá, así como para la iglesia más orientada a suizo americanos en Estados Unidos. El caso es que la Convención de Menonitas en Canadá se formó tan temprano como 1903 para vincular las iglesias CG y Bergthaler; y en 1954 los HM crearon convenciones regionales diferentes para Estados Unidos y Canadá dentro du su Convención General continental.[22]

Dentro de la fusión IM/ CG yacía una división nueva entre las iglesias de Canadá y EEUU.

Sin embargo la importancia de la frontera entre Canadá y Estados Unidos parecía acrecentarse con el paso del tiempo, conforme las identidades menonitas se entrelazaban con las de sus respectivos estados nacionales. Las instituciones más antiguas, que habían sido binacionales en su alcance, o desaparecieron o se acabaron dividiendo. Entre esas instituciones hay que contar las instalaciones educativas que habían venido fomentando no solamente el ir y venir cruzando la frontera sino en muchos casos, noviazgos y matrimonios binacionales. El cierre en 1969 de la Escuela Bíblica Menonita de Ontario, por ejemplo, puso fin a un flujo de jóvenes adultos que antaño venían dirigiéndose hacia el norte desde el Medio Oeste estadounidense; mientras que la apertura de la escuela universitaria Conrad Grebel



Apertura de la zanja para la construcción del edificio de MCC en Ontario en 1964, cuando MCC estaba expandiendo dramáticamente sus programas en Canadá. Desde la izda.: Charles Kraemer, persona no identificada, Elven Shantz, persona no identificada, J. B. Martin, Harvey Taves, persona no identificada, el obispo E. J. Swalm (con pala en mano), Naomi Martin, Leona Schmitt, Alice Snyder, persona no identificada, Gladys Grove.

College en esa misma década, puso algo de freno a la tradición de canadienses que se dirigían a Goshen College en Indiana.

Otras novedades institucionales institucionales fueron hallando expresiones menonitas más claramente nacionales. En 1963, por ejemplo, se estableció MCC Canadá, con entidad propia aparte de la sede central de MCC en Akron, Pensilvania. El ímpetu vino en parte del deseo de dar «una voz unificada a los menonitas canadienses cuando hablaban con sus gobiernos [...] de su posición sobre la paz».[23] Después, en 1966 y en el apogeo del centenario de Canadá, se organizó la *Mennonite Historical Society of Canada* (Sociedad Histórica Menonita de Canadá) para ayudar a crear una voz unificada histórica para los canadienses. No tardó en ser su labor principal le escritura de los distintos volúmenes de la serie histórica *Mennonites in Canada* (Los menonitas en Canadá). Este fue un acto que sirvió de paralelo para la posterior serie de libros de historia *Mennonite Experience in America* (La experiencia menonita en Estados Unidos), generando así una perspectiva centrada muy específicamente en cada nación. Richard McMaster, el autor del primer volumen estadounidense, lo dijo con máxima claridad: la serie había de contar «una única historia entretejida, una historia soldada estrechamente a la historia nacional».[24]

Por último a finales de los años 90, los dos cuerpos eclesiales mayoritarios —La Iglesia Menonita (IM) y la Iglesia Menonita de Convención General (CG)— redefinieron sus vínculos históricos binacionales. En una convención conjunta en la ciudad de San Luis en 1999, se decidió amalgamar los dos cuerpos históricos. Esto pudo haber borrado algunas diferencias —rasgos culturales persistentes suizo americanos y ruso neerlandeses, con centros en el Este y en el Oeste, toma de decisiones en la congregación o bien en convenciones— pero dentro de los propios términos de esa nueva unión yacía una división nueva: la del paralelo 49 que divide entre Canadá y Estados Unidos.[25] El resultado de la fusión fue la creación de dos cuerpos nuevos: Iglesia Menonita Canadá e Iglesia Menonita USA. Por aquella época, en 2002, se disolvió la *North American Conference of Mennnite Brethren Churches* (Convención Norteamericana de Iglesias de Hermanos Menonitas), dejando solamente convenciones separadas de HM canadienses y estadounidenses.

Parece una contradicción, pero estos cuerpos cada vez más separados estadounidenses y canadienses reflejaban el auge de la naturaleza cosmopolita, urbanizada y transnacional de los menonitas en ambos países. Conforme muchos menonitas se sumaban a las culturas mayoritarias —escuelas estatales, seguridad social pública, medios de comunicación nacionales— parecía natural que también se identificaran más claramente con sus respectivos estados nacionales. Sin embargo esas mismas actividades coincidieron en darles a conocer culturas mundiales, eventos internacionales, y una comunidad menonita dispersa por todo el mundo. Por extraño que parezca, centrarse en el propio país y el reconocimiento de lo transnacional parecieron ir de la mano.

La apertura de despachos de presión menonita en Washington y Ottawa, en 1968 y 1975, respectivamente, fue un ejemplo especialmente potente de este emparejamiento paradójico. Los menonitas, por supuesto, siempre se habían dirigido a sus gobernantes, especialmente sobre las cuestiones de objeción de conciencia en tiempos de guerra, así como de inmigración. Pero entre 1970 y 2000 tanto los menonitas estadounidenses como los canadienses desarrollaron programas de presión sostenida a favor de los derechos de las minorías y muy específicamente, a favor de la paz y el desarme en el mundo. Cuando los menonitas abandonaron la granja por la ciudad y fueron alcanzando cotas más elevadas de escolarización, también empezaron a preguntarse cada vez más sobre lo que había de aportar su fe al mundo más amplio, globalizado.

El primer director de MCC en Washington, Delton Franz, un natural de Kansas, «de voz suave», que se interesó en la política durante sus años de seminario y posteriormente, durante un pastorado en un barrio racialmente dividido en el sur de Chicago, vio su labor como la de «sensibilizar a los poderosos sobre el impacto de sus acciones en los que no tienen poder en el mundo».[26]

Simultáneamente, según iban en aumento en la postguerra de la 2ª Guerra Mundial programas de extensión como los de MCC, el conocimiento que tenían los menonitas del mundo se fue ampliando. Como explicó el historiador Paul Toews, durante los años 70 los cooperantes de MCC estaban «yendo y viniendo a prácticamente todos los rincones de la tierra» y eran capaces de «hablar con conocimiento



El Primer Ministro canadiense, Pierre Trudeau, reunido con el secretario ejecutivo de MCC J. M. Klassen (1929-2010) en 1970.

sobre prácticamente todas las cuestiones de importancia mundial».[27] El caso es que la sede central de MCC en Akron fue un nudo de información, llegando cada día «teletextos con mensajes urgentes procedentes de Nicaragua, Vietnam, Lesoto, la India y muchos otros lugares».[28] Como notó Keith Graber Miller, «Las historias, fueran contadas por los propios cooperantes o bien por el personal de MCC en otros países, son pertinentes a la política de Estados Unidos».[29]

Una dinámica un poco diferente fue la que se prestó a los menonitas canadienses cuando abrieron un despacho en la capital suya, Ottawa. Los menonitas en Canadá parecían más cómodos en el propio gobierno y cooperando con el gobierno, que sus correligionarios estadounidenses. En Canadá, un número creciente de menonitas se sentaron en el Parlamento y en las legislaturas provinciales, siendo Jake Epp, un ministro del gabinete de gobierno federal entre 1984 y 1993, otrora miembro de una iglesia HM de Steinbach, Manitoba, el más destacado.[30] Como ha venido a sugerir Keith Graber Miller, «Los anabautistas canadienses [no solamente] ven el Estado más positivamente» que sus correligionarios estadounidenses, sino que emprendieron de buena gana «proyectos en asociación con las autoridades estatales, que incluían cualquier cosa desde la ayuda humanitaria internacional hasta programas con jueces que procuraban conseguir una reconciliación entre víctima y delincuente».[31]

Con todo, como ha demostrado el historiador T.D. Regehr, los canadienses también se vieron impulsados a ejercer la clase de presión política que podía generar confrontación con el gobierno. Una

reunión histórica en 1970 entre una delegación de MCC Canadá y el Primer Ministro, Pierre Elliot Trudeau, fue sintomática de una nueva era. En lugar de limitarse a darle las gracias por el reconocimiento gubernamental de su postura a favor de la paz, como venía siendo habitual, los líderes menonitas le plantearon una política de puertas abiertas para refugiados, el establecimiento de «cátedras de paz» en las universidades canadienses y lo que resultaba aún más atrevido, el reconocimiento de China comunista».[32]

Con el paso de los años el despacho de MCC en Ottawa colaboró estrechamente con el gobierno para cambiar políticas, especialmente en las áreas de inmigración y destinar alimentos a ayuda humanitaria. A lo ancho de Canadá, una política de inmigración forjada por menonitas permitió a miles de recién llegados asiáticos hallar hogares nuevos en comunidades de menonitas, entre otras, asociaciones que condujeron a la fundación de varias iglesias menonitas chinas y vietnamitas.

Un transnacionalismo de base

Durante el último tercio del siglo XX, empezó a impactar en un número creciente de menonitas «corrientes» la globalización, tanto en estudiantes como en cooperantes ancianos, así como en grupos conservadores de orden antiguo, en granjeros y en comerciantes. El nuevo interés general en cuestiones de importancia mundial llevó a los menonitas más allá de las archiconocidas agencias de desarrollo y ayuda humanitaria, MCC y MEDA, descritas en el capítulo siete.

El caso es que el interés en una diversidad de iniciativas personales y organizadas pareció incrementarse, coincidiendo en el tiempo cuando las tradiciones más antiguas de voluntariado y ayuda humanitaria internacional con organizaciones de alto perfil como MCC estaban experimentando una transformación. En 1998 por ejemplo, MCC informó de un descenso de voluntarios destinados a la cooperación internacional, desde el 66 por ciento de todo el personal que se dirigía al extranjero en 1969, a solamente el 37 por ciento de todo el personal que lo hacía en 1998; entre tanto, la proporción de la obra internacional realizada por profesionales a sueldo, es decir agrónomos, economistas, profesores y personal administrativo de empresas, ascendió al 20 por ciento del todo el personal de MCC.[33] Sin embargo había otros indicios de que el interés en la cooperación internacional y

en la participación personal en el desarrollo económico, estaba en alza y desde luego no se limitaba solamente a un pequeño grupo de pensadores, ejecutivos de misiones o profesionales.

Una organización especialmente popular fue SELFHELP Crafts. Impactó especialmente en mujeres menonitas normales, llegando a transformar sus roperos y la decoración de sus hogares. Para los años 70, por ejemplo, las mujeres menonitas, que desde siempre venían renunciando a joyas y bisutería porque ellos eran gente *plain*, «sencilla», empezaron a prestar apoyo a las mujeres indigentes de todo el mundo —sus «hermanas» en los países en desarrollo— al poner a la venta en el mercado los collares y pendientes que aquellas fabricaban a mano. Estos esfuerzos, conocidos inicialmente como *SELFHELP Crafts of the World* (Artesanía AUTOAYUDA del Mundo), posteriormente como *Ten Thousand Villages* (Diez Mil Aldeas), surgió cuando hubo mujeres que viajaron a Puerto Rico y Jordania como cooperantes de MCC.

Mary Hottenstein Lauver, de Pensilvania y Olga Reimer Martens, de Kansas, estaban destinadas a dar lecciones de corte y confección en Puerto Rico pero no tardaron en darse cuenta que las mujeres allí ya sabían cómo hacer unos bordados impresionantes; lo que necesitaban era una vía para comercializarlos. Entre tanto Ruth Lederach, destinada a Jordania, empezó un proyecto de costura entre refugiadas palestinas. Cuando Edna Ruth Miller Byler, que solía viajar con su esposo en sus viajes de gestión de MCC, conoció a Lederach, Martens y Lauver, empezó a hacer pedidos de artesanía para su envío a Norteamérica, para venderlo entre los grupos de mujeres de las iglesias. Un anuncio publicitario de Byler admitía con franqueza que a las amas de casa menonitas seguramente les resultarían «extraños los colores y motivos» de los bordados árabes, pero enfatizaba que con su compra una «contribuye a aliviar la pobreza absoluta en la que subsisten estas miles de refugiadas».

En 1968 la coordinadora de Byler para Canadá, Margaret Cressman, explicó su forma de aumentar las ventas: «Tenemos que pasar tiempo [...] enfatizando el hecho de que tenemos una responsabilidad y un deber para con nuestras hermanas necesitadas. "Mujeres que ayudan a mujeres" —hay que hablar de lo que significa ser hermanas— somos parte de un colectivo de hermanas». Para 1970 Byler estaba decidida a «promover los productos de la India» a pesar de que los



En 1988 un cestero filipino demuestra a John Sawatzky de Gretna, Manitoba, un voluntario de SELFHELP Crafts, cómo se pone la estructura para canastas y revisteros. SELFHELP, que ahora se conoce como Ten Thousand Villages, compraba artículos en el exterior para la venta en Norteamérica, promoviendo así el desarrollo económico en el exterior y estimulando una sensibilidad transnacional entre los consumidores menonitas.

colores fueran inusuales para Norteamérica.[34] Las ventas crecían y en 1972 SELFHELP abrió su primera tienda; no tardarían en aparecer más de 100 tiendas así, casi todas en ciudades pequeñas, rurales, con población menonita: lugares donde los expertos en mercadotecnia jamás hubieran elegido vender artesanía del mundo. Sin embargo estas tiendas generaron ventas de más de 6 millones de dólares al año para mediados de los años 90, estimulando a la vez que demostrando que los menonitas se entendían ser ciudadanos del mundo.[35]

Otro programa muy diferente pero también popular, fue el *Canadian Foodgrains Bank* (Banco Canadiense de Cereales). Empezó en 1976 como Banco de Alimentos de MCC, para afrontar el hambre del mundo con donaciones de trigo, directamente desde los campos de agricultores menonitas. El primer director ejecutivo permanente, C. Wilbert Loewen, que antes había sido un director de escuela que cultivaba trigo como pasatiempo, conocía bien la satisfacción que sentían los agricultores de cereales canadienses cuando podían donar alimentos como ayuda humanitaria, especialmente cuando se conoció

que el gobierno de Canadá pondría otras cuatro partes por cada parte donada por particulares.

Los agricultores menonitas también se interesaron cuando se hicieron cambios a la ley Canadian Wheat Board Act, para permitir la entrega directa de trigo a silos locales. Ahora los agricultores se agruparon frecuentemente para designar una parcela en particular de la comunidad como la Foodgrains Bank Field, «la parcela para el banco de cereales», un acto que culminaba festivamente una tarde cuando se congregaba allí una docena o más de cosechadoras.

Aunque el Foodgrains Bank se cuidaba de exportar cereales solamente a países que eran importadores netos de alimentos, el programa tuvo que hacer frente a la crítica de distorsionar los mercados locales y de concebir del desarrollo internacional de una forma simplista. Sin embargo el programa resultó inmensamente popular a nivel local y creció rápidamente. En 1983 el programa se amplió para incluir denominaciones no menonitas, bajo el nombre de Canadian Foodgrains Bank; para 2007 informó haber exportado casi un millón de toneladas métricas de cereal a gentes que padecían hambre en más de 80 países, con apoyo en unas 9.000 congregaciones a lo ancho de Canadá.[36]

Una novedad especialmente notable a finales del siglo fue el auge de *Christian Aid Ministries* (CAM - Ministerios Cristianos de Ayuda Humanitaria), un brazo de ayuda humanitaria de las iglesias menonitas y ámish conservadoras y de orden antiguo. Fundado en 1981 por David N. Troyer, un comerciante de madera de los *New Order Amish* (Ámish de Orden Nuevo) de Berlin, Ohio, CAM nació del deseo de ayudar a «la iglesia sufriente» en la Unión Soviética y el Bloque del Este, con el convencimiento de que los que gestionaban MCC eran de izquierdas e infravaloraban el grado de persecución padecido en el mundo comunista. Así que CAM al principio se centró en enviar alimentos, ropa y Biblias al otro lado de la «Cortina de Hierro». Cuando terminó la Guerra Fría, CAM se extendió para enviar ayuda humanitaria y distribuir literatura cristiana en Nicaragua, Haití, Liberia y otras partes.

Ministerios Cristianos de Ayuda Humanitaria (CAM) calculó haber alcanzado a más de seis millones de personas en 2008.



Unas voluntarias envasan alubias en un almacén de Ministerios Cristianos de Ayuda Humanitaria (CAM) en 2003. El voluntariado de CAM, principalmente ámish Beachy y menonita conservador, prepara miles da cajas de alimentos y otros artículos cada mes para distribución en Europa del Este, América Latina, África y el Oriente Medio.

Durante los años 90 CAM creció rápidamente y para 2008 estaba operando en treinta y cinco países y distribuyendo literatura en otros cincuenta y cuatro. En total, CAM calculó que su obra alcanzó a más de seis millones de personas ese año con 150 millones de dólares USA en suministros médicos y nutricionales, más de 75.000 paquetes de alimentos, casi 30.000 pares de zapatos nuevos y unas 24.700 colchas, a pesar de que operaba con un número pequeño de voluntarios para distribuir estos suministros en el extranjero. Bien es cierto que cientos de voluntarios ayudaban a procesar las donaciones en toda una red de almacenes e instalaciones de exportación en Illinois, Indiana, Iowa, Nueva Escocia, Ohio, Ontario y Pensilvania. En esta última había también una operación de envasado de carne parecida a la de MCC.

Al contrario que muchas agencias de desarrollo progresistas, CAM siempre vinculó su envío de suministros y material sencillo al interés evangelizador por «traer el evangelio a los que se pierden en un mundo moribundo». La forma tradicionalista de abordar la ayuda humanitaria en el extranjero se reflejaba también en la insistencia de que el personal de campo vistiera de tal manera que reflejara los valores conservadores menonitas, es decir, el atavío *plain* y especialmente, que las mujeres cubrieran sus cabezas con los gorritos tradicionales para expresar «separación e inconformismo».[37]

Al polo opuesto político se encontraban dos organizaciones volcadas en la paz mundial: Mennonite Conciliation Service, fundado en 1977 y *Christian Peacemaker Teams* (ECAP - Equipos Cristianos de Acción por la Paz), establecido en 1989. Nutriéndose del impulso por la justicia internacional inspirado por los programas de servicio social sustitutorio en las décadas de 1950 y 60, estos programas enfatizaban la necesidad de que los cristianos «se dirijan a las condiciones que generan injusticia y violencia».[38] Mennonite Conciliation Service (MCS) brindaba intermediadores profesionales y solía centrarse en conflictos sociales con un componente racial en Estados Unidos. Pero también abordaba su labor de forma democrática. En las palabras de uno de sus visionarios John K. Stoner, un activista por la paz de Hermanos en Cristo, MCS procuraba frenar «una tendencia nociva hacia el profesionalismo», inspirándose en el modelo de Mennonite Disaster Service, de «cientos de voluntarios dirigidos por líderes cualificados».[39]

En 1984 en el Congreso Mundial Menonita celebrado en Estrasburgo, Francia, se amplió la visión de luchar contra las estructuras de violencia social. Allí, el teólogo Ronald J. Sider apeló «a los menonitas a formar grupos de cristianos que debían interponerse materialmente como hacedores de paz entre gentes enfrentadas con hostilidad». Sider declaró que un programa así sería nada menos que la culminación del 450 aniversario de los menonitas como un pueblo de paz».[40] Lamentó la tendencia histórica entre los menonitas a desvincularse de la sociedad alrededor e instó a los menonitas a «estar preparados para morir de a miles al situarse voluntariamente en ese espacio peligroso pero sagrado, entre los débiles y los violentos».[41]

En cuestión de meses, la idea había tomado vuelo y 6.000 cartas llegaron a los despachos centrales de MCC pidiendo más información. Para 1988 empezaba a emerger una organización, dirigida por Gene Stoltzfus, con el apoyo de cuerpos menonitas progresistas de Canadá y EEUU y comprometido con la idea de «que aprovechando la energía creativa de una no violencia organizada, las personas corrientes podrían interponerse delante de las armas y estimular formas menos violentas de conseguir cambios». En 1989 el primer voluntario de ECAP, David Weaver, fue enviado a Israel «para documentar las muchas muertes de palestinos inmersos en la intifada».[42] Con el

tiempo los miembros del Cuerpo y la Reserva de ECAP (el empleo de lenguaje militar era a propósito, dando a entender un compromiso a jugarse la vida como lo haría cualquier soldado) se desplegaron a Haití, Palestina, Bosnia, Colombia, Irak y México. Se involucraron en un testimonio de base y en actos diarios de solidaridad con los pobres y los socialmente marginados.[43]

Una mentalidad mundial

El auge de estas instituciones diversas coincidió con un debate cada vez más sofisticado sobre la ética de la extensión. ¿Qué venía a suponer, exactamente, ser un ciudadano o prójimo en el mundo? ¿Cuál era la forma auténticamente anabautista —humilde, no violenta, sosegada— de realizar ayuda humanitaria? ¿Era correcto donar alimentos «en el nombre de Cristo», una etiqueta evangélica que podría atraer a Cristo a los que los recibían? ¿O era más correcto donarlos sin condiciones, sencillamente por obediencia al mandamiento bíblico a «amar al prójimo» con ese «vaso de agua fría»? ¿Estaba bien mandar cereales y ropa usada al extranjero sin tener en cuenta cómo afectaría eso la economía local o la dignidad humana de los que lo recibían? ¿Qué forma debía tomar la ayuda humanitaria? ¿Tractores y generadores de electricidad con tecnología punta o al contrario, artículos para una economía más sencilla, es decir, de tracción animal y bombas de mano para el agua? ¿Debía MCC enviar expertos para emprender acciones o al contrario, adoptar un ministerio de «estar presente» con el lema icónico de «no hagas nada, quédate quieto». Estas preguntas solían producir un enfrentamiento entre profesionales con formación en el desarrollo internacional, y los deseos inquietos de los norteamericanos representados, cuya voluntad era contribuir a intervenir con rapidez, eficacia y —a su entender— sin consideraciones políticas?

Muchos menonitas norteamericanos que habían trabajado en el extranjero, trabajaron duro para contrarrestar lo que ellos veían como una identidad mundial caduca, paternalista, bien intencionada pero equivocada.[44] El libro de Gerald W.Schlabach, *And Who is My Neighbor?* (¿Y quién es mi prójimo?) meditaba sobre el significado de una «teología del servicio», llegando hasta a preguntarse si «los cristianos bienintencionados de Norteamérica se relacionan con los pobres desde un posicionamiento de fuerza, pero escondiendo su propia necesidad, su propia pobreza».[45]

Otras consideraciones fueron más radicales. Un número especial en 1984 de la revista *Mennonite Quarterly Review* informó sobre un congreso donde teólogos y economistas menonitas norteamericanos prestaron su voz a una radicalización creciente entre los menonitas latinoamericanos, muchos de los cuales creían que la fe carecía de relevancia si no incidía en cuestiones de pobreza e injusticia. Cada uno de los autores, sin falta, insistió que los menonitas norteamericanos debían posicionarse con sus hermanos y hermanas en esa América Latina abatida en guerras y regímenes de opresión, aunque siempre desde una lucha no violenta por la justicia.

Blake Ortman, representante de MCC en El Salvador, observó proféticamente que «el papel de la Iglesia debería ser anunciar el Reino de Dios y denunciar todo lo que se opone al Reino». Y si esa clase de acción política se hacía imposible, opinó que «solamente es posible vivir con el pueblo que sufre, diciéndoles: "Nuestro clamor se une al vuestro ante Dios, y Dios no os ha olvidado"».[46] Otros norteños querían que los latinoamericanos recordasen que aunque «los anabaptistas auténticos rechazaron la violencia» propia de la Teología de la Liberación, había sin embargo «material abundante en la tradición anabautista para reconstruir una teología muy radical».[47]

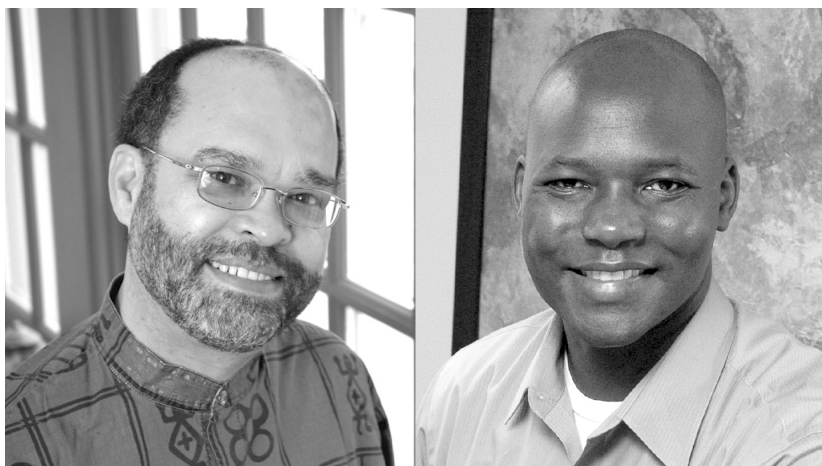
Surgió la pregunta: ¿Cuál era la forma auténticamente anabautista de realizar ayuda humanitaria?

En esta clase de debate afloraba una sensibilidad política nueva entre los menonitas estadounidenses más progresistas, de que los dólares de sus impuestos y la política exterior de su país estaban fomentando la violencia que asolaba Centroamérica, en particular durante los años 80. Hasta la teológicamente conservadora *Eastern Mennonite Missions* (EMM - Misiones Menonitas del Este), que en general evitaba las controversias políticas, expresó una crítica velada de sus contribuyentes en Pensilvania que apoyaban la ayuda prestada por el presidente Ronald Reagan a los Contras rebeldes de Nicaragua, en su forma de divulgar la historia de un ataque de los Contras a la Iglesia Menonita de Moriah en Honduras, una congregación apoyada por EMM, cuando los Contras tomaron como rehén al pastor y algunos miembros de la iglesia.[48]

Las misiones evangélicas basadas en Norteamérica también se vieron puestas a prueba durante las últimas décadas del siglo XX. Muchos menonitas norteamericanos mantuvieron su interés y compromiso con la misión mundial. En 1975 el libro de J. A. Toews, *History of the Mennonite Brethren Church* (Historia de la Iglesia de Hermanos Menonitas) celebró cómo «un pequeño grupo de habla bajo alemana en el sur de Rusia se ensanchó hasta ser una hermandad mundial, multinacional y multilingüe de unos 80.000 miembros» y se felicitó de que «el sol nunca se pone sobre la Iglesia HM».[49]

En 1978 la *Evangelical Mennonite Conference* (EMC - Convención Evangélica Menonita), con sede central en Steinbach, Manitoba, celebró el vigésimo quinto aniversario de su agencia misionera con un libro titulado: *Ever Widening Circles* (Círculos en expansión). Hablaba de la historia corta pero dinámica que llevaba desde «el despertar de unos pocos individuos» hasta la culminación en un programa de misiones con 136 misioneros y «toda una Convención de iglesias que reciben a otros al círculo de los creyentes».[50]

Esa forma de enfocar la cuestión, sin embargo, recibió críticas de algunos de los líderes norteamericanos. En un artículo de 1970 titulado: *A New Vocabulary for Missions* (Un vocabulario nuevo para las



A principios del siglo XXI, dos de las organizaciones misioneras más grandes de los menonitas norteamericanos estaban encabezadas por menonitas de África. En 2002 Stanley Green (izda.) de Sudáfrica, empezó a servir como secretario ejecutivo de la Red Menonita de Misión (*Mennonite Mission Network*), habiendo encabezado con anterioridad una de las agencias que la constituyeron. Nelson Okanya (dcha.), de Kenia, empezó como presidente de la Misión Menonita del Este en 2011.

misiones), Vernon Wiebe, el secretario general de *MB Missions/Services* (Misiones/Servicios de HM) vino a sugerir que «una mentalidad nueva» de respeto e inclusión internacional había impulsado a su convención a empezar a hablar con otros términos: La palabra *foreign*, «extranjero», con su connotación de diferencia, ya no se empleaba; sustituida por *overseas*, «de ultramar», que parece querer decir que «el único motivo de separación es el agua». Asimismo los términos colonialistas «campo de misión» y «nativos», que suenan a paternalismo y superioridad, quedaban reemplazados por palabras de respeto mutuo, como «países» o «continentes».[51]

Libros de historia de las misiones, como *Gospel versus Gospel* (Evangelio contra evangelio) (1980) por Theron Schlabach, que describió las misiones de la Iglesia Menonita (IM) y *A People of Mission* (Un pueblo de misión) (1979) por James Juhnke, que brindó una historia de la misión de la Convención General, añadieron sus voces a la nueva perspectiva sobre misiones. El libro de Schlabach criticó a esos misioneros norteamericanos que habían abandonado «un evangelio anabautista» en su país para dedicarse a predicar un evangelio de las mayorías protestantes en el extranjero. La obra de Juhnke aplaudía la revisión de la estrategia de misión entre las agencias misioneras norteamericanas, conforme los «movimientos de anticolonialismo e independencia nacional pusieron de manifiesto que los misioneros y los programas de misiones [...] habían absorbido las actitudes y los patrones de paternalismo y condescendencia».[52]

Esta forma de pensar informó a muchos de los interesados en la expansión en el extranjero. En abril de 1980 un número de la revista semanal *Mennonite Weekly Review* traía sendos reportajes de dos acontecimientos significativos, si bien corrientes. En uno, los pastores de Michigan e Indiana que asistían a un desayuno de oración oyeron que los menonitas debían comprender «el punto de vista islámico», que refleja «la complejidad histórica de la tradición y hostilidad en el Oriente Medio». La vieja forma de verlos como «un pueblo pagano», desde una perspectiva exclusivamente occidental, no sólo no conducía a la comprensión sino que hasta podía ser peligrosa, según oyeron los pastores.

En el otro reportaje, los seminaristas en Elkhart, Indiana, oyeron a un ex misionero, Alfred C. Krass, describir la cultura «neopagana» de

Norteamérica desde un punto de vista africano. Puede que Canadá y Estados Unidos fueran usinas económicas que brindaban a su pueblo un nivel de vida envidiable, pero sus sociedades eran cada vez más lugares «cuyas sectas y religiones populares y un culto de narcisismo [...] eran manifestaciones de un desprecio de uno mismo y un desarraigo [...] que venían a representar una idolatría».[53] en esta perspectiva, entonces, Norteamérica parecía haber perdido su derecho natural a comentar sobre las sociedades presentes en otros continentes.

Viajeros en el exterior

La afinidad creciente entre loa menonitas norteamericanos y la aldea mundial, sin embargo, no venía solamente de parte de los expertos misionólogos, economistas o teólogos. Cada vez más hubo encuentros cotidianos de viajeros por el mundo, que daban forma a esta historia emergente. Entre los viajantes menonitas hay que contar los universitarios y los voluntarios jubilados, los turistas y los empresarios. Muchos volvían con historias personales, relatos que reforzaban la idea de que el intercambio con la comunidad mundial menonita podía ser iluminador.

Una de estas interacciones mundiales fue de naturaleza económica. Los granjeros menonitas, por supuesto, habían estado cultivando productos para el mercado internacional durante todo el siglo XIX y siglo XX. También había habido menonitas —mejor dicho empresarios con trasfondo menonita— señalados con los apellidos Hershey y Kaufmann, que fabricaron sus productos de chocolate y de caucho, respectivamente, para el mercado norteamericano pero invirtieron en plantaciones en el extranjero para el aprovisionamiento de sus industrias. Con el tiempo, sin embargo, muchas empresas de propiedad menonita en Norteamérica desarrollaron vínculos estrechos con el mercado internacional y muchos colocaron personal menonita local en sus despachos de ultramar.

En Manitoba, por ejemplo, las últimas décadas del siglo XX fueron días emocionantes para los fabricantes menonitas que pudieron aprovechar un dólar canadiense que cotizaba en bajos históricos. Entre los que tenían intereses internacionales importantes en Europa y Asia, cada uno con más de mil obreros, se encontraban Palliser Furniture, de Winnipeg, Friesen Printers, de Altona, y Loewen Windows, de Steinbach. Además había algunos fabricantes menonitas algo más

pequeños: Triple E Homes, de Winkler, Wilmar Windows, de Winnipeg, y Westfield Industries, de Rosenort, y docenas de otros.[54]

Se oían regularmente anuncios informados y confiados, sobre nuevos negocios internacionales. En marzo de 1990, por ejemplo, Charles Loewen, presidente de Loewen Windows, anunció en pocas palabras a los lectores de *Mennonite Weekly Review* que su empresa se estaba «acercando al negocio de exportar ventanas de madera a Japón», donde el 99 por ciento de las ventanas eran de aluminio y «una de las prioridades del gobierno es mejorar la vivienda».[55] Por coincidencia, muchos de estos mismos menonitas también estaban estrechamente vinculados a las iniciativas de ultramar de MCC y MEDA. Art DeFehr, el propietario de la fábrica de Palliser Furniture, por ejemplo, hasta había servido en Bangladés como el representante de MCC en el país y había servido personalmente en varios proyectos de desarrollo internacional.

Muchos otros menonitas, con amplia formación en una docena de profesiones diferentes, dedicaron algún período a corto plazo a trabajar para algún país extranjero o para alguna empresa multinacional. Aquí también surgieron dudas acerca de la forma del desarrollo. Un ejemplo llamativo, aunque insólito, fue el de J. Franklin Ebersole, que se había criado en una comunidad menonita cerca de Clarence Center, Nueva York y había enseñado en Goshen College antes de ser un banquero importante. En los años 30 fue nombrado director del Banco Nacional de Nicaragua, cuando Estados Unidos se hizo con el control de la economía de ese país.[56]

La interacción económica internacional de la mayoría de los profesionales menonitas norteamericanos fue bastante más prosaica. Doug Pritchard, del norte de Ohio, por ejemplo, trabajaba como ingeniero químico para una firma química basada en Australia, cuando la empresa le ofreció una posición mejor en Alemania. La oferta, sin embargo, les dio a él y a su esposa Jean el impulso para plantearse —y aceptar— un destino internacional con MCC en Bangladés. En su opinión, este cambio lo hizo «nacer de nuevo como un ciudadano del reinado de Cristo», dándole una firme «paz en Dios» y un compromiso personal a luchar contra la pobreza y poner fin a su «complicidad con tantísimo dolor».[57]

La historia de la familia de John y Margarethe (Penner) Martens, de Winnipeg, Manitoba, describe su trabajo como profesionales en países

extranjeros, entre los que figuran Kenia, Estados Unidos, Nueva Zelanda y Turquía, lo cual les abrió la puerta a muchas aventuras y brindó un conocimiento del mundo a sus cuatro hijos. Como recordaría una de sus hijas, «mi vida parece haber seguido el patrón de vivir en Winnipeg por tres años, después en algún otro país o por lo menos hacer algún viaje».[58] Para finales del siglo, no era nada infrecuente que los menonitas norteamericanos tuvieran algún miembro de la familia trabajando en el exterior en algún aspecto de la economía mundial que emergía.

Para finales del siglo, no era nada infrecuente que los menonitas tuvieran algún miembro de la familia trabajando en el exterior.

Los países extranjeros interesaron a menonitas a ambos extremos de la escala de generaciones, tanto los mayores como los jóvenes. En cuanto a los mayores, parecía que la mayoría de las comunidades se preciaban de los «abuelos en el extranjero» que tenían. Entre los ejemplos innumerables se encontraban J. K y Tina Klassen que cuando se jubilaron en 1972 de sus empleos como pastor y trabajadora en un hogar de ancianos, respectivamente, viajaron desde su hogar en Vineland, Ontario, para servir en la Escuela Bíblica de Steinreich, en México. Su motivación fue sencilla: ambos sentían «una pasión por viajar y un deseo de servir».[59] En cuanto a los jóvenes, casi todas las comunidades tenían alguien en el extranjero.

Muchas veces los programas elegidos fueron SALT (*Serving and Learning Together*, Servir y Aprender Juntos), de MCC, que brindaba «una experiencia intercultural de inmersión por un año, para adultos jóvenes cristianos de Estados Unidos y Canadá».[60] A veces los jóvenes pasaban un año en Europa con el programa Intermenno, gestionado por menonitas europeos para *trainees*, practicantes norteamericanos. Cuando David Smiley, un reportero de *Mennonite Weekly Review*, pasó tres semanas viajando por Europa en 1980, siguió las rutas turísticas, visitando los lugares importantes de Europa pero también visitó a varios jóvenes voluntarios norteamericanos, entre ellos Lowell Tieszen, «un practicante de Intermenno de trasfondo urbano, que trabajaba en la granja de Nussbaumer», una operación lechera cerca de Estrasburgo

y Marty Wiens, de California, que estaba trabajando «como recepcionista y cuidadora en la histórica Iglesia Menonita de Singel».[61]

Esos años, además, muchas de las escuelas universitarias menonitas de Norteamérica desarrollaron programas educativos internacionales. En 1967 cuando Goshen College inició la exigencia de pasar «un semestre en el extranjero» llamado *Study-Service Term* (Cuatrimestre de Estudio y Servicio), que no colocaba a los estudiantes ni en capitales europeas ni siquiera en las universidades principales de países no occidentales, sino que brindaba crédito académico por el mero hecho de vivir con familias corrientes en el mundo en vías de desarrollo, desde Haití y Honduras, a Costa de Marfil y Camboya. El cuatrimestre incluía trabajo formal de clase con instrucción por parte de nacionales, pero también servicio en clínicas rurales, cooperativas de productores u orfanatos de la iglesia.

Después de su fundación en 2000, la Universidad Menonita de Canadá creó un programa parecido, designado al principio como The *School of Discipleship* (La Escuela de Discipulado) y a la postre con el mote más juvenil de Outtatown. Combinaba la aventura y el servicio en el interior de una ciudad, el conocimiento de la naturaleza silvestre y estudios de pobreza en lugares como Canadá, Guatemala, Sudáfrica y Tailandia. Entre tanto, la universidad ofrecía una concentración de estudios muy popular en el área de Estudios de Desarrollo Internacional, centrado especialmente en su institución satélite, el Menno Simons College, cuyo campus se encontraba en el centro de Winnipeg.[62]

Los turistas menonitas también se unieron al movimiento de integrarse a un mundo más ancho. En la historia de su familia, Katherine Martens, de Winnipeg escribió de «las ansias de viajar» de sus padres, «de salir de casa y experimentar la vida en diferentes países». A principios de los años 70 el matrimonio viajó a visitar a sus hijos adultos en México e Israel; y en este último, el padre de Martens estaba especialmente «emocionado de poder visitar los lugares que conocía tan bien de toda una vida de estudio bíblico». Fue un interés que posteriormente lo llevó a hacer de guía de turismo para un grupo que visitó países del Oriente Medio con la agencia de viajes Menno Travel de Winnipeg.[63] En 2010 cuando Grace Kautz Peifer de Pensilvania, a la sazón con 93 años de edad, publicó sus memorias, dedicó muchas páginas a



Entre 1990 y 2010 el crucero Mennonite Heritage Cruise atrajo a miles de turistas menonitas, principalmente canadienses, a visitar el lugar de nacimiento de sus padres en Ucrania. Aquí el crucero entra el puerto histórico de Sebastopol en Crimea.

contar de sus viajes internacionales por varios continentes. «Me gasté bastante dinero en viajar», confesó, pero «disfruté de ver las gentes y los lugares de primera mano».[64]

Aunque los viajes a la «Tierra Santa» fueron especialmente populares entre los mayores, lo que entraban bajo la temática de «etnoturismo» lo eran más todavía. Los menonitas de clase media solían organizar sus viajes independientemente, pero muchos miles se familiarizaron con la historia menonita por pagar los servicios que prestaban las compañías menonitas de turismo. El destino para los menonitas neerlandés alemán del norte con raíces en Rusia, era Ucrania. Uno de los primeros en visitar viejos sitios en una Unión Soviética con restricciones fue el historiador Gerhard Lohrenz. En un viaje de 1970 describió «un crucero por el hermoso río Dnieper rodeando la isla de Jortytzia [...] una experiencia muy bonita» y expresó una inmensa nostalgia: «Pensar que todo esto perteneció en un tiempo a nuestro pueblo».[65] Las visitas de regreso a tierras ucranianas se multiplicaron tras el colapso en 1989 de la Unión Soviética y llegaron a incluir la más distante Siberia, así como Kazajistán y otras repúblicas centroasiáticas.

El crucero Mennonite Heritage Cruise, organizado por Walter y Marina Unger de Toronto se hizo muy popular. Prometía «un viaje mítico al pasado [...] a una época ruso menonita cargada de emoción», descendiendo por el río Dnieper por lo que en su día había sido la Colonia de Jortytsia, deteniéndose para ver el milenario Roble de Jortytsia y numerosos edificios todavía en pie en los pueblos y cemen-

terios llenos de nombres familiares.[66] Para muchos fue un viaje cargado de trascendencia espiritual. Martha Zacharias, de Saskatoon, hizo el viaje en 1996 y escribió de su emoción al conocer a una mujer «inteligente e intuitiva» de habla bajo alemana, llamada Eva, que «con voz dramática [...] en nuestro idioma común» declaró que los menonitas, vivieran en Canadá o en Ucrania, tenían «el mismo sol [...] el mismo Dios» y constituían «una misma familia».[67]

Otras compañías de turismo llevaron a menonitas suizo americanos de vuelta a Europa occidental. TourMagination, creada en 1970 y basada en Waterloo, Ontario, procuraba hacer «del ministerio el fundamento» de una misión que compartiera «la historia menonita en Europa», en particular para ayudar «a los menonitas a redescubrir su legado y llegar a conocer algunas de las personas clave para la vida y el pensamiento anabautista o menonita». Guiado frecuentemente por el célebre historiador de Pensilvania John L. Ruth, las excursiones se centraron al principio en lugares anabaptistas, como «el castillo donde fue encarcelado George Blaurock» y «el río Neckar donde fue ejecutado Miguel Sattler». Con el tiempo, sin embargo, la compañía organizó excursiones a docenas de países por todo el mundo, procurando siempre «integrar la fe a todos los aspectos de las visitas».[68]

El Congreso Mundial Menonita y una identidad mundial

De particular importancia a finales del siglo XX para la identidad menonita norteamericana, fue el sentimiento creciente de que los menonitas pertenecían a una iglesia mundial. Esta identidad fue impulsada enérgicamente y a la vez halló expresión particularmente apasionada, en las asambleas del Congreso Mundial Menonita, que eran eventos internacionales de varios días que se celebraban cada seis años. Dos veces durante el último tercio del siglo XX el congreso se celebró en el hemisferio sur: en Brasil (1972) y en la India (1997) y otras dos veces en Norteamérica: en Wichita (1978) y en Winnipeg (1990). Estos eventos marcaron momentos críticos de intercambio cultural entre los norteamericanos y sus hermanos y hermanas por todo el mundo. Lo que es más importante, aumentaron una conciencia de la pobreza mundial, trayendo a la mente con fuerza la idea de que «el Reino de Dios», muy a pesar del idealismo menonita, quedaba todavía por construir.

Cuando el IX Congreso Mundial Menonita se reunió en Curitiba, Brasil, en 1972, los líderes norteamericanos tendían a repetir una misma idea: que los menonitas necesitaban prestar mucha más atención al sur del mundo. Erland Waltner, de Elkhart, Indiana y presidente del Congreso Mundial, instó al congreso en Curitiba a «un momento Schleitheim», tan histórico como aquel primer encuentro que se conoce de los líderes anabaptistas en 1527. Según Waltner, Curitiba marcaba «un encuentro que aporta unidad fraternal ante la presencia de presiones que disgregan y destruyen», un tiempo para abrazar el lema del congreso: «Jesucristo reconcilia». Bien puede ser cierto que Brasil era en 1972 un lugar peligroso, con un gobierno represivo, pero Waltner insistió que era mucho mejor «para nosotros encontrarnos en Curitiba, por primera vez en el "Tercer Mundo" que regresar, como habían instado algunos, a un entorno más confortable y seguro en algún país europeo o norteamericano».

Cornelius J. Dyck, un historiador norteamericano y secretario ejecutivo del Congreso, apeló a nada menos que una forma radical de reconceptualizar la historia menonita; desde que se celebró el primer congreso mundial en suiza en 1925, «los tiempos han cambiado». Dyck observó que «un tercio de los menonitas del mundo hoy ya no son blancos [...] Las catedrales de Europa, las colonias de Jortytsia y Molochna, o la Pensilvania colonial, o la Reserva Oriental, o CPS no son parte de su historia». Sin embargo Florence Driedger, delegada de Regina, Saskatchewan al congreso, lo expresó de forma especialmente fuerte. La comunidad mundial ya no era solamente una realidad social, tenía un fundamento espiritual que nacía de la membresía común en una fe religiosa: «En cuanto he aceptado a Jesucristo como el Camino de la Vida [...] soy un hermano o una hermana de otras personas en la fe [...] se reconozcan ellos como tales hermanos y hermanas o no [...] Una fraternidad común menonita es parte de la quintaesencia de cada uno de nosotros».[69] Una comunidad mundial de fe no era solamente un hecho intelectual, era también cuestión del corazón.

Existía un sentimiento creciente de que los menonitas pertenecían a una iglesia mundial.

Los congresos de 1978 y 1990 en Wichita, Kansas y Winnipeg, Manitoba, respectivamente, aportaron una idea nueva: de que el mundo acudía a Norteamérica. Una idea reiterada frecuentemente fue la de que el crecimiento constante de una identidad mundial menonita estaba dejando en evidencia algunas viejas lealtades provincianas y étnicas. Travis Kroeker, un universitario de Canadá, contó que el congreso en Wichita «reafirmó mi identidad menonita». Pero lo hizo por desvincular el menonitismo de «ningún legado cultural o étnico en particular» para vincularlo, al contrario, a «los miles de menonitas de todas partes del mundo reunidos» en un «mosaico lleno de colorido».[70]

Ideas parecidas fueron las que se expresaron en Winnipeg en 1990. Hablando en el congreso de Winnipeg, el historiador Wilbert R. Shenk, de Elkhart, Indiana, anunció que «somos testigos de un cambio importantísimo, donde el centro de gravedad se ha desplazado desde el centro histórico de la fe cristiana en Occidente, a diversas partes del mundo». Shenk podía imaginar un tiempo cuando África llegara a ser el más cristiano de todos los continentes, cuando los norteamericanos o los europeos ya no estuvieran al frente de los cristianos del mundo.

El teólogo A. James Reimer, de Kitchener, Ontario, hasta prestó a esta idea espiritual una dimensión poética: Reimer invitó a los delegados a «distinguir la obra unificadora de Dios que está detrás, por debajo y a través de toda esta [...] diversidad sin destruir esa diversidad



Miembros de un Youth Discovery Team (Equipo de Descubrimiento Juvenil), constituido por jóvenes adultos africanos y norteamericanos, guía los cánticos en la XII Asamblea del Congreso Mundial Menonita, celebrado en 1992 en Winnipeg, Canadá.

[...] de etnicidades, culturas y expresiones religiosas, a la vez que se mueve como Espíritu Santo para unir a todos en Cristo».[71] Desde una perspectiva norteamericana, aunque los menonitas bien pudiera ser que eran muy diversos sociológicamente, sin embargo compartían una espiritual profunda en común.

La prueba definitiva de esa identidad mundial emergente será, por supuesto, si los norteamericanos sabrán escuchar o no a los menonitas en el Sur mundial. El congreso de Winnipeg incluyó muchas voces así. Elizabeth Soto, natural de Puerto Rico y antes católica romana, agradeció a los norteamericanos por ayudarla a ella, «una víctima de dicotomías fundamentalistas, a reconciliarse con las diferencias y hasta celebrarlas» entre el Norte y el Sur. Pero también retó a los norteamericanos a aprender de la iglesia del Sur mundial en su compromiso social, para adoptar una forma de ser evangélicos que incluya la meta de justicia social, abandonando su tradicional «pacifismo cómodo e inactivo».

Esta disposición a confrontar fuerzas poderosas —las capitalistas tanto como las nacionalistas— se vio también en la ponencia de Gan Sakakibara, un economista y miembro de la Iglesia Menonita de Tokio. Sakakibara rememoró haber aprendido acerca del movimiento de comunas cristianas por visitar las grandes colonias agrarias huteritas, así como la pequeña comuna urbana de Reba Place en Evanston, Illinois. También recordó a los oyentes que la memoria de Hiroshima y Nagasaki debe impulsar a los menonitas de todo el mundo a cuestionar la noción de que las naciones poseen un derecho a ir a la guerra.

Pero el llamamiento del Sur en el congreso de 1990 también podía expresarse en un lenguaje místico. Marta Quiroga de Álvarez, una maestra de escuela argentina, por ejemplo, se refirió a su Iglesia Menonita Argentina donde los miembros «han bebido el agua fresca de [...] renovación espiritual», y donde «se habló mucho del bautismo del Espíritu Santo» y «se alcanzó claridad acerca de la presencia activa de Satanás y el poder sobrenatural de Dios».[72] El mensaje del Sur en Winnipeg fue mucho más que una mera invitación de cortesía a la amistad con el Norte.

Para cuando el congreso de 1997 en Calcuta, India, la transición a una asociación mundial había pasado a ser convencional. En la preparación para las Reuniones del Concilio de Paz que se celebraron

conjuntamente con el congreso de Calcuta, diferentes autores de cada continente describieron los esfuerzos por la paz en su país. Ahora Norteamérica había pasado a ser uno más entre cinco continentes con voz, una voz descrita en un ensayo titulado «Los menonitas norteamericanos y la paz», el quinto capítulo de un libro basado en el congreso titulado *Reflections on Our Contexts* (Reflexiones sobre nuestros contextos). Es significativo que la autora del capítulo, Patricia Shelly, de Bethel College en Kansas, que a la sazón estaba de camino a Palestina para una misión con MCC, describió la comunidad menonita norteamericana sin sus tentáculos mundiales históricos, sus organizaciones misioneras y sus agencias de desarrollo económico. El caso es que Shelly solamente mencionó uno de los programas internacionales basados en Nortemérica: los Equipos Cristianos de Acción por la Paz. Según Shelly, algunos norteamericanos entienden la palabra «paz» como algo fundamentalmente personal y otros como algo fundamentalmente político. Además, la palabra tiene diferentes connotaciones en Canadá que en Estados Unidos. Pero en cualquier caso, «la paz» era algo que corría peligro en la cultura norteamericana.

Desde la plataforma de Calcuta resultaba fácil observar el tropiezo medular de Norteamérica, la tentación «a creer que tener más cosas nos hace más felices o más seguros». El caso es que según Shelly, cuanto más suntuoso el estilo de vida, cuanto más fastuosos los edificios de iglesia, tanto más «luchamos con la necesidad de defender lo que hemos conseguido». Todo ello desembocaba en una «cultura de violencia», exagerada por una cultura popular «permeada por unos valores que glorifican la violencia».[73] Shelly parecía dar a entender que Norteamérica estaba en disposición de empezar a recibir lecciones del Sur.

Conclusión

La historia continental de los menonitas en Norteamérica no es solamente una historia dentro de unas fronteras en particular; y desde luego no solamente una de menonitas dentro de determinados estados nacionales. Es una donde se franquean las fronteras continuamente, hasta alcanzar una comunidad mundial, amplia y diversa. La creencia firme de los menonitas norteamericanos en la no violencia y un corazón que late por los que carecen de poder, afectó su conducta dentro de sus países respectivos y la importancia que pensaron que

tuvieran las fronteras nacionales. Los menonitas parecían agudamente conscientes de sus fronteras nacionales pero, curiosamente, a medida que iba aumentando su sentimiento de identidad con sus respectivos países de Canadá o Estados Unidos, fue en aumento también su sentimiento de ser ciudadanos del mundo. El caso es que uno de los rasgos de su forma de centrarse cada vez más en su país, fue una disposición a instruir a sus gobiernos sobre lo que vendría a ser una política exterior informada por el anabautismo. Los más radicales indicaron que el gasto militar excesivo del gobierno canadiense o estadounidense, según el caso, era un error; pero mucho más apoyaron la idea de que era posible presionar a los gobiernos con respecto a sus políticas de refugiados, la ayuda humanitaria y otras cuestiones tocantes en política internacional.

Los menonitas norteamericanos también criticaron la naturaleza de su propia forma particular de transnacionalismo, observando que contenía un paternalismo encubierto, es decir, que en su atención a los vínculos mundiales dejaba desatendida la acción local, o que venía a ignorar las derivaciones ecuménicas y eclesiológicas de su posicionamiento en el mundo. Pero el fenómeno que los menonitas norteamericanos no llegaron a cuestionar fue el auge de una identidad menonita internacional, ni la noción del anabautismo mundial como marco de referencia.

El caso es que la historia transnacional de los menonitas da fe de un sentimiento creciente de estar viviendo dentro de una comunidad cristiana mundial, no violenta, orientada al discipulado. Se fueron estableciendo cada vez más instituciones menonitas enfocadas en el mundo, muchas de ellas capaces de involucrar en la arena internacional a segmentos hasta entonces aislados.

Para finales del siglo XX había grupos tradicionalistas, organizaciones de mujeres, programas de ayuda humanitaria agrícola, programas para estudiantes y otras muchas iniciativas como MCC y MEDA. Uno de los cambio más hondos fue algo en lo que muchos menonitas sólo podían participar una vez cada seis años, en las asambleas regulares del Congreso Mundial Menonita, pero que parecía dejar una impronta indeleble, espiritual y mental, en los años entre uno y otro. Los menonitas norteamericanos empezaron a hablar con mayor confianza de pertenecer a una comunidad mundial menonita, una comunidad

culturalmente diversa pero comprometida a unos principios anabautistas en común. El caso es que, cada vez más, parecía que una consciencia firme de pertenecer a una comunidad mundial con una perspectiva y misión mundiales, venía a constituir el cimiento de la identidad menonita norteamericana.

Epílogo

Este libro ha viajado a lo largo y ancho de Norteamérica, visitando menonita en cientos de lugares. Esperamos que los lectores hayan tenido la sensación de conocer a estos menonitas como personas de verdad, como sus hermanos y sus hermanas: personas de fe, de todas las edades, razas, trasfondos y formas de vida. Los menonitas y Hermanos en Cristo en Norteamérica se crearon un lugar propio para sí mismos en un continente dinámico, inmenso y hermoso. Los dos países del norte, Estados Unidos y Canadá, también han marcado un lugar cultural particular; principalmente de habla inglesa, aunque también con concentraciones importantes de habla francesa y española, además de poblaciones inmigrantes que han representado a todos los rincones del mundo. Lo más importante es que estos dos países, si se contrastan con otras partes del mundo, exhiben una desproporción de riqueza y poder.

Dentro del panorama de las comunidades de fe norteamericanas, los menonitas se trazaron su propio camino particular. Sus congregaciones estaban comprometidas a buscar el rostro de Dios, a seguir la sencillez de Cristo, a extender el testimonio de la iglesia, a trabajar por asegurar la paz en todas sus formas; a veces mediante una quietud interna ante Dios, otras veces con un estilo de vida de no violencia activa. Estas vías fueron siendo puestas a prueba a lo largo de tres siglos y cuarto que los menonitas han considerado este continente como su hogar, primero como miembros de comunidades de granjeros pioneros, después como miembros de comunidades rurales establecidas y altamente desarrolladas; pero especialmente, en las generaciones más recientes, como residentes de espacios urbanos. En cada giro procuraron conservar lo que entendían ser los valores anabautistas, entre ellos la importancia de que cada generación reafirmara, que no solamente aceptara o diera

por supuesta, la fe que heredaba. Los menonitas y Hermanos en Cristo desarrollaron tradiciones en sus familias de transmitir su fe a los más jóvenes mediante oraciones e himnos e historias para niños al acostarlos, mediante la instrucción de los jóvenes por parte de sus padres y abuelos.

En unos contextos culturales que hacían espacio a las minorías religiosas y estimulaban el voluntarismo empresarial, los menonitas norteamericanos también se trazaron su propio estilo de vida pública, estableciendo un surtido inmenso de instituciones, desde escuelas hasta hospitales y compañías de seguro contra incendio y casas editoriales, tanto para reforzar la fe e identidad de sus hijos como, cada vez más, para compartir esa fe con los que se encontraban fuera de las comunidades menonitas y hasta invitarlos a unirse a la comunidad. Las instituciones más complejas —agencias de misión y servicio, universidades, grupos de presión política— alcanzaron más allá de las propias comunidades menonitas, a la sociedad norteamericana en general. Los menonitas aprendieron también formas dinámicas de expresarse, especialmente con el canto pero también en libros de poesía y literatura, hasta en las bellas artes y la música y con especial innovación en el cine y en la internet.

Los menonitas norteamericanos se trazaron su propio estilo de vida pública.

Algunos retos han sido constantes. El gobierno y la presión social a prestar servicio militar ha sido intensa, especialmente durante las Guerras Mundiales del siglo XX. Estas presiones llevaron a algunos menonitas a decidir que la ciudadanía exigía prestar esa defensa militar, pero la mayoría respondió renovando su compromiso a ser un pueblo llamado por Dios a andar los caminos de la paz. Hubo también pruebas de la fe dentro de la dinámica de mercado propia de Norteamérica: ¿Cómo compaginar la sencillez de Cristo con ganarse la vida en la parte del mundo caracterizada por un capitalismo avanzado? Algunos menonitas se hicieron muy ricos; otros rechazaron cualquier semblanza de economía moderna; la mayoría se sumaron a la clase media, trabajando como profesionales o como obreros cualificados que aspiraban a integrarse a la clase media, equilibrando la seducción de la sociedad de consumo, con el llamamiento a proteger a los pobres y los vulnerables.

Por cuanto los menonitas fueron, durante una parte importante de su historia en Norteamérica, un pueblo desproporcionadamente rural, con un apego a la granja familiar como una vocación especialmente sagrada, el uso sabio de la tierra marcó otro desafío importante, primero el desafío a vivir junto a las gentes autóctonas con su reclamo histórico a la propiedad de la tierra, posteriormente como desafío a conservar la fertilidad de la tierra frente a una agricultura comercializada, tecnológica y química. Luego hubo también retos propios de los diferentes grupos demográficos de Norteamérica, donde todos —exceptuando la población autóctona original— poseían una memoria colectiva de haber llegado desde otra parte (Europa para la mayoría, pero también África y últimamente, cada vez más América Latina y Asia). Los primeros menonitas norteamericanos habían llegado al continente como un pueblo ya firmemente «menonita». Así que el primer reto en una Norteamérica pluralista, había sido el de proteger y anclar sus identidades particulares: hasta su idiomas étnicos y costumbres culturales. Pero con el tiempo fue surgiendo un reto nuevo: Cómo alcanzar a la sociedad norteamericana en general con un mensaje de esperanza heredado de los antepasados anabaptistas, para incorporar nombres, voces y sensibilidades nuevas a la familia menonita.

El reto que tenían en común era hallar formas de ser fieles a un sentimiento generalizado de ser «anabautistas», que cada cual definía a su manera pero basándose frecuentemente en lo que un líder norteamericano tipificó como «La visión anabaptista»: un llamamiento al discipulado, la iglesia como comunidad, y la ética concebida en términos de paz y amor no violento. El reto en común suscitó mil formas diferentes de responder y esas respuestas constituyeron otro rasgo distintivo de la comunidad menonita en Norteamérica: una notable bifurcación.

Hubo docenas de grupos tradicionalistas o de orden antiguo, que fueron visiblemente contraculturales, así como también un despliegue de grupos más modernos o progresistas. Por un lado, los progresistas resultaban menos visibles que sus primos *plain*, «sencillos», aunque incluso cuando vivían en ciudad, sus vecinos muchas veces podían reconocer que sus vidas encarnaban valores diferentes y proféticos. Dentro de cada uno de estos grupos —pero especialmente en estos

últimos— se expresaron diferencias importantes de pensamiento y teología sobre cómo abordar la evangelización, el género, la sexualidad, el culto, la juventud, hasta las formas de bautizar. En las escuelas universitarias y los seminarios, los consejos de iglesia o las reuniones de miembros de iglesia, la sutilezas teológicas nunca recibieron la misma atención que las cuestiones tocantes a la práctica y aplicación a diario de la fe. Con todo, en la medida que los intereses teológicos influían en la vida diaria, vinieron a ser objeto de debate. Temas relacionados con la naturaleza exacta de «los últimos tiempos» o la disciplina eclesial o el significado de la cruz —hasta la forma correcta de culto— aunó algunos grupos, aunque también dividió a otros en cismas a veces dolorosos. El conflicto fue sin lugar a duda una señal de desunión aunque también indicaba un compromiso en común, una medida de lo muy hondamente que estas gentes se preocupaban por su fe.

Al entrar los menonitas norteamericanos al siglo XXI, resultó evidente como nunca antes, que eran miembros de un pueblo transnacional, que celebraba el alcance del Congreso Mundial Menonita y vinculado en miles de formas a una comunidad mundial gracias a organizaciones de ayuda humanitaria, programas de misiones, viajes internacionales, negocios mundiales y una ciudadanía que abarca dos nacionalidades.

Pero también resultó evidente que los fenómenos mundiales los marcarían de otras maneras. ¿Cómo iban a responder al auge sin precedentes de tecnologías y redes sociales que estaba poniendo en cuestión las viejas formas de ver el universo, de adorar, de pensar sobre la ética y sobre Dios? ¿Cómo iban a afrontar el reto de escalas crecientes de economía, de instituciones cada vez más grandes, del consumismo en todos los aspectos de la vida?

Una forma de afrontar esos retos era segura: seguir a Cristo en Norteamérica iba a exigir un esfuerzo conjunto con los menonitas de todas las partes del mundo. Al trabajar juntos, al imaginar una congregación mundial, al compartir toda suerte de dones, esta comunidad conseguiría medrar. Se esforzaría por oponerse a las injusticias, por cultivar una espiritualidad que infunde vida, y por alcanzar la causa común de traer la paz de Cristo a esta tierra.

Apéndice A

Ramas/Convenciones principales norteamericanas (Combina membresías de Canadá y EEUU para aquellos grupos con miembros en ambos países.)

Convención o grupo	1950	1970	1980	1990	2000	2010
Menonitas «antiguos» / Iglesia Menonita (IM)	64.591	90.879	93.447	94.265		
Menonitas de Convención General y Convención de Menonitas en Canadá	50.790	56.631	60.267	62.806		
Iglesia Menonita Canadá					36.877	33.000
Iglesia Menonita USA					123.404	106.000
Hermanos Menonitas (HM)	19.169	31.931	38.156	43.452	53.863	72.875
Ámish de orden antiguo	14.874	23.025	34.000	56.200	73.080	104.050
Hermanos Menonitas en Cristo / Iglesia Misionera Unida	13.488	*	*	*	*	*
Hermanos en Cristo (HEC)	6.807	10.750	15.524	15.000	21.589	26.650
Convención Menonita Conservadora	5.618	6.659	7.503	8.031	10.334	11.100
Menonitas de orden antiguo (diversos grupos)	5.617	7.950	12.524	15.000	21.589	26.650
Iglesia de Dios en Cristo Menonita (Holdeman)	5.000	8.161	9.527	12.694	15.887	19.500
Menonitas Sommerfelder	3.785	4.000	3.650	5.500	4.590	2.425
Huteritas	3.300	7.500	10.258	14.000	12.840	19.125
Hermanos Menonitas Evangélicos (EMB) / Comunidad de Iglesias Evangélicas de la Biblia	2.000	3.413	3.965	*	*	*
Menonitas Kleine Gemeinde / Convención Menonita Evangélica (EMC)	2.040	3.580	4.974	5.813	6.500	7.000
Menonitas de Vieja Colonia (diversos grupos)	1.859	3.331	3.265	6.150	7.086	10.450
Menonitas Indefensos / Menonitas Evangélicos / Comunidad de Iglesias Evangélicas	1.780	2.988	3.782	3.888	*	*
Convención Misión Menonita Evangélica (EMMC)	1.709	1.712	2.370	3.470	4.004	4.700
Convenc. Menonita Chortitzer	1.525	1.800	2.000	2.400	2.500	1.700
Menonitas Ámish (Ámish Beachy y otros)	1.000	4.030	5.170	7.238	7.807	12.300
Ig. Menon. de Pensilvania Este		1.431	2.430	3.255	3.913	4.700
Iglesia Menonita Rheinland		800	1.000	1.590	1.460	5.200

*ya no participan en actividades entre menonitas

Fuentes para Apéndice A:

Para 1950-2000, diversos anuarios de convención, directorios del Congreso Mundial Menonita y otras publicaciones; para 2010, adaptado de *Concise Encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*, ed. Donald B. Kraybill (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011). Hay muchos otros grupos más pequeños en Norteamérica; se puede hallar información sobre ellos en *Concise Encyclopedia*, pp. 215-49.

Apéndice B

Membresía bautizada de Menonitas, Hermanos en Cristo y Huteritas en Estados Unidos, por estado.

	1890	1936	2000		1890	1936	2000
Alabama			887	Montana		766	2.972
Alaska			18	Nebraska	1.664	3.620	3.636
Arizona			1.461	Nevada			
Arkansas	100		812	N Hampshire			
California		4.018	13.892	New Jersey			595
Colorado		644	2.338	New Mexico		12	409
Connecticut			219	New York	470	817	7.056
Delaware		463	1.391	Nth Carolina		44	1.193
D. of Columbia			317	Nth Dakota	41	1.166	833
Florida		7	5.677	Ohio	5.988	13.785	45.189
Georgia			1.303	Oklahoma		4.709	5.090
Hawaii			78	Oregon	248	1.950	5.391
Idaho			1.276	Pennsylvania	15.330	36.655	92.179
Illinois	3.014	6.034	11.557	Rhode Island			
Indiana	3.732	11.918	33.135	Sth Carolina			697
Iowa	1.454	4.110	6.456	Sth Dakota	1.383	2.753	6.484
Kansas	4.620	15.267	15.267	Tennessee	58	39	1.836
Kentucky		32	4.552	Texas		166	3.378
Louisiana		27	631	Utah			30
Maine			63	Vermont			190
Maryland	525	3.502	8.038	Virginia	666	3.934	11.263
Massachusetts			311	Washington		714	2.908
Michigan	356	3.502	8.038	W Virginia	102	303	504
Minnesota	967	2.011	3.334	Wisconsin		158	6.170
Mississippi		56	1.638	Wyoming			34
Missouri	748	785	6.657				

	1890	1936	2000
Total	41.541	121.274	329.920
estados	20	33	37 + D.C.

Fuentes: Para 1890, *U.S. Census 1890*; para 1936, *U.S. Census of Religious Bodies, 1906-1936*; para 2000, compilado y modificado de Donald B. Kraybill y C. Nelson Hostetter, *Anabaptist World USA* (Scottdale, PA: Herald Press, 2001).

Apéndice C

Población menonita (miembros bautizados y niños) en Canadá, por provincia y territorio.

	1901	**1941**	**2001**
British Columbia	11	2.542	35.495
Alberta	522	6.171	22.790
Saskatchewan	3.683	16.660	19.565
Manitoba	15.246	19.953	51.535
Ontario	12.208	11.029	60.595
Quebec	50	39	425
Newfoundland			10
New Brunswick		4	150
Nova Scotia	9	10	795
Prince Edward Island			10
Assiniboine	68		
Northwest Territories		4	50
Yukon			40
Nunavut			10
Total	31.865	56.402	191.470
Provincias/Territorios	8	9	13

Fuente: Census Canada

Apéndice D

Membresía bautizada de menonitas, HEC, ámish y huteritas, 2010

	Canadá	**Estados Unidos**
Menonitas	123.625	258.375
Hermanos en Cristo	3.600	23.000
Ámish	2.450	101.600
Huteritas	14.050	5.075

Fuente: Adaptado de *Concise Encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites*, ed. Donald B. Kraybill (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011).

Apéndice E

Universidades, escuelas universitarias y seminarios en Norteamérica de los menonitas y Hermanos en Cristo

Nombre	Lugar	Fechas	Patrocinadora
Bethel College	North Newton, KS	1893	CG
Goshen College[1]	Goshen, IN	1894	IM
Bluffton University[2]	Bluffton, OH	1899	CG
Freeman Junior College	Freeman, SD	1903-1986	CG
Tabor College	Hillsboro, KS	1908	HM
Hesston College	Hesston, KS	1909-	IM
Messiah College	Grantham, PA	1909	HEC
Eastern Mennonite University	Harrisonburg, VA	1917	IM
Witmarsum Theol. Seminary	Bluffton, OH	1921-1931	CG
Steinbach Bible College	Steinbach, MB	1936	Chortitzer/ EMC/EMMC
Fresno Pacific University[3]	Fresno, CA	1944	HM
Rosedale Bible College	Irwin, OH	1952	Conv. Meno. Conservadora
Fresno Pacific Bib. Seminary[4]	Fresno, CA	1958	HM
Anab. Menno. Bib. Seminary[5]	Elkhart, IN	1958	CG/IM
unión de:			
Mennonite Biblical Seminary	*Chicago, IL*	*1945*	*CG*
Goshen Biblical Seminary	*Goshen, IN*	*1946*	*IM*
Conrad Grebel Univ. College	Waterloo, ON	1963	CG/IM
Eastern Mennonite Seminary	Harrisonburg, VA	1965	IM
Columbia Bible College	Abbotsford, BC	1970	CG/HM
unión de:			
Menno. Brethren Bible Inst.	*Abbotsford, BC*	*1943*	*HM*
Bethel Bible Institute	*Abbotsford, BC*	*1946*	*CG*
Canadian Mennonite Univ.	Winnipeg, MB	2000	CG/HM
unión de:			
Menno. Breth. Bible College	*Winnipeg, MB*	*1944*	*HM*
Canad. Menno. Bible College	*Winnipeg, MB*	*197*	*CG*
Menno Simons College	*Winnipeg, MB*	*1982*	

[1] Conocido como Elkhart Institute y situado en Elkhart, Indiana, 1894-1903.

[2] Conocido como Central Mennonite College, 1899-1913.

[3] Conocido como Pacific Bible Institute, 1944-1964.

[4] Conocido como Mennonite Brethren Biblical Seminary, 1955-2010.

[5] Conocido como Associated Mennonite Biblical Seminaries/Seminary, 1958-2012.

Apéndice F

Principales organizaciones norteamericanas
de misiones y ayuda humanitaria

Nombre	Sede	Fundación
Africa Inter-Mennonite Mission	Goshen, Indiana	1912
Apoyada por congregaciones de EMC, Comunidad de Iglesias Evangélicas, HM, IM Canadá e IM USA. Conocida como Congo Inland Mission hasta 1972.		
Amish Mennonite Aid	Free Union, Virginia	1955
Patrocina obra misionera y de ayuda humanitaria de iglesias menonitas ámish.		
Brethren in Christ World Missions	Grantham, Pensilvania	1898
Agencia de misión internacional de los HEC de Norteamérica.		
Christian Aid Ministries	Berlin, Ohio	1981
Ayuda humanitaria internacional y distribución de literatura cristiana, apoyada por un amplio espectro de grupos ámish y menonitas conservadores.		
Christian Peacemaker Teams	Chicago, Ill. y Toronto, Ont.	1987
Patrocina acción directa no violenta y apoyo para pacificadores en situaciones de conflicto alrededor del mundo, con financiación de iglesias menonitas, cuáqueras y de Hermanos.		
Chortitzer Men. Board of Missions	Steinbach, Manitoba	1968
Agencia de misión nacional e internacional de la Convención Menonita Chortitzer.		
Eastern Mennonite Missions	Salunga, Pensilvania	1914
Agencia de misión nacional e internacional de la Convención de Lancaster de la IM USA, con varios otros grupos anabautistas.		
Evangelical Mennonite Conference Board of Missions	Steinbach, Manitoba	1953
Agencia de misión internacional de EMC.		
General Mission Board of the Church of God in Christ	Moundridge, Kansas	1933
Agencia de misión internacional de los menonitas Holdeman.		
MB Mission	Abbotsford, British Columbia	1900
Agencia de misión nacional e internacional de las convenciones de HM de Canadá y Estados Unidos.		
Mennonite Central Committee	Akron, Pensilvania	1920
Agencia de ayuda humanitaria mundial, desarrollo y paz, de una amplia gama de grupos norteamericanos menonitas, HEC y ámish. A partir de 2012 los programas internacionales de MCC serán gestionados por Mennonite Central Committee Canada (Winnipeg, Manitoba; 1963) y Mennonite Central Committee US (Akron, Pensilvania, 1979), que hasta entonces solamente venían gestionando programas para Norteamérica.		

Nombre	Sede	Fundación
Mennonite Church Canada Witness	Winnipeg, Manitoba	2002
Agencia nacional e internacional de la IM Canadá, que continúa la obra de las anteriores Commission on Home Ministries (1884) y Commission on Overseas Mission (1872) de la antigua Iglesia Menonita CG; y Mennonite Board of Missions (1906) de la antigua Iglesia Menonita IM.		
Mennonite Disaster Service	Lititz, Pensilvania	1950
Agencia de ayuda humanitaria para catástrofes, con apoyo de una amplia diversidad de iglesias norteamericanas de los menonitas, ámish y HEC, activa en Canadá y Estdos Unidos y a veces en otras partes. Hasta 1993 MDS fue una parte de MCC.		
Mennonite Mission Network	Elkhart, Indiana	2002
Agencia nacional e internacional de la IM USA, que continúa la obra de las anteriores Commission on Home Ministries (1884) y Commission on Overseas Mission (1872) de la antigua Iglesia Menonita CG; y Mennonite Board of Missions (1906) de la antigua Iglesia Menonita IM.		
Mennonite Economic Development Associates	Waterloo, Ontario	1953
Asociación de empresarios menonitas, que desarrolla programas de desarrollo económico local, sostenible e impulsado por el mercado, a nivel nacional e internacional.		
Mennonite Messianic Mission	Ephrata, Pensilvania	1970
Agencia norteamericana e internacional de misiones de Eastern Pennsylvania Mennonite Church.		
Northern Youth Programs	Dryden, Ontario	1967
Ministerio entre las gentes autóctonas First Nations en Ontario, con apoyo de una variedad de grupos menonitas predominantemente conservadores.		
Rosedale Mennonite Missions	Rosedale, Ohio	1919
Agencia de misión nacional e internacional de la Convención Menonita Conservadora.		
Virginia Mennonite Board of Missions	Harrisonburg, Virginia	1919
Agencia de misión internacional de la Convención de Virginia de la IM USA.		

Abreviaciones

AIC (*African-Initiated Church*) Iglesia de origen africano

AIMM (*Africa Inter-Mennonite Mission*) Una misión coordinada menonita en África

AMA (*Amish Mennonite Aid*) Ayuda mutua de los menonitas ámish

AMBS (*Associated Mennonite Biblical Seminaries/Seminary*) Seminario Bíblico Menonita Asociado

ASW (*Alternative Service Work*) Alternativa al servicio militar, Canadá

BBC (*British Broadcasting Corporation*) Emisora británica de radio y televisión

BMC (*Brethren and Mennonite Council for Gay and Lesbian Concerns*) Promotora de intereses de gais y lesbianas entre menonitas y Hermanos

CAM (*Christian Aid Ministries*) Ministerios Cristianos de Ayuda Humanitaria

CBC (*Canadian Broadcasting Corporation*) Emisora canadiense de radio y televisión

CG Iglesia Menonita de Convención General

CIM (*Congo Inland Mission*) Misión al Congo Interior

CMBC (*Canadian Mennonite Bible College*) Escuela Universitaria Menonita de Canadá (1947-2000)

CMC (*Conference of Mennonites in Canada*) Convención de Menonitas en Canadá

CMM Congreso Mundial Menonita

CMU (*Canadian Mennonite University*) Universidad Menonita de Canadá (desde 2000)

CO (*Conscientious Objector*) Objetor de conciencia al servicio militar

COGS (*Cosncientious Objector girls*) Esposas de los CO y otras voluntarias de verano

CPS (*Civilian Public Service*) Servicio Público Civil (alternativa al servicio militar, EEUU)

DOOR (*Denver Opportunity for Outreach and Reflection*) Oportunidad en Denver para Extensión y Reflexión

ECAP Equipos Cristianos de Acción por la Paz

EMB (*Evangelical Mennnite Brethren*) Hermanos Menonitas Evangélicos (Comunidad de Iglesias Evangélicas de la Biblia)

EMC (*Kleine Gemeinde/Evangelical Mennonite Conference*) Convención Evangélica Menonita

EM (Eastern Mennonite Mission) Misión Menonita del Este

EMMC (*Evangelical Mennonite Mission Conference*) Convención de Misión Evangélica Menonita

FQ (*Festival Quarterly*) Revista menonita de arte y cultura

HEC Hermanos en Cristo

HM Hermanos Menonitas

IM Iglesia Menonita; antes de 1971, menonitas «antiguos»

I-W Clasificación de objetores de conciencia por el sistema de conscripción militar de EEUU

IVEP (*International Visitor Exchange Program*) Programa de Intercambio de Visitas Internacionales

KMB (*Krimmer Mennonite Brethren*) Hermanos Menonitas Krimmer

LMS (*Lancaster Mennonite School*) Escuela Menonita de Lancaster

MBBC (*Mennonite Brethren Bible College*) Escuela Bíblica de los Hermanos Menonitas

MBIC (*Mennonite Brethren in Christ*) Hermanos en Cristo Menonitas (después de 1947, Iglesia Misionera Unida)

MCC (*Mennonite Central Committee*) Comité Central Menonita

MCS (*Mennonite Conciliation Service*) Servicio Menonita de Conciliación

MDS (Mennonite Disaster Service) Servicio Menonita ante Desastres

MEDA (*Mennonite Economic Development Associates*) Sociedad Menonita para el Desarrollo Económico

MF (*Mennonite Foundation*) Fundación Menonita

MFC (*Mennonite Foundation Canada*) Fundación Menonita Canadá

MMA (*Mennonite Mutual Aid*) Asistencia Mutua Menonita; ahora Everence

MMN (*Mennonite Mission Network*) Red Menonita de Misión

MPM (*Mennonite Pioneer Mission*) Misión Pionera Menonita

NAE (*National Association of Evangelicals*) Asociación Nacional de Evangélicos

NCA (*North Central Association of Universities and Colleges*) Asociación de Universidades del Centro Norte

NDP (*New Democratic Party*) Nuevo Partido Demócrata, Canadá

NFB (*National Film Board*) Junta Nacional del Cine, Canadá

NPR (*National Public Radio*) Radio Pública Nacional, EEUU

PAX Programa de voluntariado de ayuda humanitaria, de MCC

SWAP (*Sharing with Appalachian People*) Compartir con las Gentes de los Apalaches

TAP (*Teachers Abroad Program*) Programa de Profesores en el Extranjero

TLCAN (NAFTA) Tratado de Libre Comercio de América del Norte

VORP (*Victim-Offender Reconciliation Program*) Programa de Reconciliación entre Víctimas y Delincuentes

VS (*Voluntary Service*) Servicio Voluntario

YES (*Youth Evangelism Service*) Evangelización y Servicio Juvenil

YADA (*Young Adult Discipleship Adventure*) Aventura de Discipulado para Adultos Jóvenes

Notas finales

Prólogo

[1] Marie Becker, «Our Trip from Russia to America, 1877», trad. al inglés, Augusta Schmidt, *Alexanderwohl-Tabor: From Holland to America*, ed. Martha FriesenGraber (autopublicación, North Newton, KS, 1961), 19-37.

[2] Historia contada por Saulo Padilla como orador visitante, a los estudiantes de Goshen College en diversas secciones de *Immigration and Ethnic History and History of Mennonites in America*, la más reciente el 26 de enero de 2011. Ver Saulo Padilla, «Open Your Arms: A Reflection and Invitation», *A Common Place*, Spring 2012, 14-17.

[3] Alemu Checole, Bekithemba Dube, Doris Dube, Michael Badasu, Erik Kumedisa, Barbara Nkala, I.U. Nsasak, Siaka Traore y Pakisa Tshimika, *Canciones Anabautistas Anidan en los Corazones Africanos*; Historia Mennonita Mundial: Africa (Intercourse, PA: Good Books y Kitchener ON: Pandora Press, 2006); Claude Baecher, Neal Blough, James Jakob Fehr, Alle G. Hoekema, Hanspeter Jecker, John N. Klassen, Diether Götz Lichdi, Ed van Straten y Annelies Verbeek, *La Fe y la Tradición puestas a prueba*; Historia Mennonita Mundial: Europa (Intercourse, PA: Good Books y Kitchener ON: Pandora Press, 2006); Jaime Prieto Valladares, *Misión y Migración*; Historia Mennonita Mundial: América Latina, ed. y traducida por C. Arnold Snyder, (Intercourse, PA: Good Books y Kitchener ON: Pandora Press, 2010); I. P. Asheervadam, Adhi Dhrama, Alle Hoekema, Kyong-Jung Kim, Luke Martin, Regina Lyn Mondez, Chiou-Lang Pan, Nguyen Thanh Tam, Nguyen Thi Tam, Takanobu Tojo, Nguyen Quang Trung, Masakazu Yamade, y Earl Zimmerman, *Iglesias en Diálogo con Tradiciones Asiáticas*; Historia Mennonita Mundial: Asia (Intercourse, PA: Good Books y Kitchener ON: Pandora Press, 2011).

Capítulo 1

[1] En el original: "roten indenn über das mer." Véase Leland Harder, ed., *The Sources of Swiss Anabaptism: The Grebel Letters and Related Documents* (Scottdale, PA: Herald Press, 1985), 451, Documento 71-O.

[2] Reproducido en Clarence Hiebert, ed., *Brothers in Deed to Brothers in Need: A Scrapbook About Mennonite Immigrants From Russia, 1870-1885* (North Newton, KS, 1974), 147.

[3] John D. Daniels, "The Indian Population of North America in 1492," *William and Mary Quarterly*, 3rd ser., 49 (April 1992), 296-320; Daniel K. Richter, *Facing East from Indian Country: A Native History of Early America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

[4] Anthony Pagden, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism* (New Haven: Yale University Press, 1993) y John H. Elliott, *The Old World and the New, 1492-1650* (New York: Cambridge University Press, 1970).

[5] Para un estudio bien documentado del anabaptismo en sus primeras dos generaciones, ver C. Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology: An Introduction* (Kitchener, ON: Pandora Press, 1995).

[6] Tomado de "A Christian Catechism" (1526) of Balthasar Hubmaier; H. Wayne Pipkin and John H. Yoder, trans. and eds., *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism* (Scottdale, PA: Herald Press, 1989), 348.

[7] C. Arnold Snyder and Linda Huebert Hecht, eds., *Profiles of Anabaptist Women* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1996).

[8] John S. Oyer, "From Anabaptists to Mennonites: Some Selected Seventeenthand Eighteenth-Century Developments" en *"They Harry the Good People Out of the Land": Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of Anabaptists and Mennonites*, (Goshen, IN: Mennonite Historical Society, 2000), 49-62.

[9] *Ibíd.*

[10] Para un tratamiento sobre el pietismo, véase W. Reginald Ward, *The Protestant Evangelical Awakening* (New York: Cambridge University Press, 1992) y A. G. Roeber, Palatines, *Liberty, and Property: German Lutherans in Colonial British America* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), 62-94.

[11] Para una historia de la interacción y conversión entre menonitas y cuáqueros, véase John L. Ruth, *Maintaining the Right Fellowship: A Narrative History of Life in the Oldest Mennonite Community in North America* (Scottdale, PA: Herald Press, 1984), 36-39, 46-50.

[12] Hans de Ries, *Historie der Martelaren ofte waerachtighe Getuygen Jesu Christi* (Haarlem, 1615), 156-57.

[13] Véase James W. Lowry, trans. and ed., *Documents of Brotherly Love: Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists* (Millersburg, OH: Ohio Amish Library, 2007).

[14] John D. Roth, trans. and ed., *Letters of the Amish Division: A Source Book* (Goshen, IN: Mennonite Historical Society, 1993).

[15] C. Henry Smith, *The Mennonite Immigration to Pennsylvania in the Eighteenth Century* (Norristown, PA: Pennsylvania German Society, 1929), 71-72.

[16] Para una introducción al tema, véase Hans Fenske, "International Migration: Germany in the Eighteenth Century," *Central European History* 13 (1980), 332-47; Marianne S. Wokeck, *Trade in Strangers: The Beginnings of Mass Migration to North America* (University Park, PA: Penn State University Press, 1999), xix-35.

[17] Aaron S. Fogleman, *Hopeful Journeys: German Immigration, Settlement, and Political Culture in Colonial America, 1717-1775* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996), 16-28, 58-59.

[18] *Ibíd.*, 29, 33-34, 60; Mark Häberlein, "Communication and Group Interaction Among German Migrants to Colonial Pennsylvania: The Case of Baden-Durlach," 156-71, en *In Search of Peace and Prosperity: New German Settlements in Eighteenth-Century Europe and America*, ed. by Hartmut Lehmann, Hermann Wellenreuther, and Renate Wilson (University Park, PA: Pennsylvania State

University Press, 2000) describe el papel de la correspondencia personal como motivador de la emigración y descripción de un destino deseable.

[19] Fogleman, *Hopeful Journeys*, 28-31.

[20] *Ibíd.*, 30-31. Sobre el tema de la atracción del oriente, véase Lehmann, Wellenreuther, and Wilson, eds., *In Search of Peace and Prosperity*.

[21] Fogleman, *Hopeful Journeys*, 32-35 y 36-65 para un estudio del Kraichgau. Sobre el rol del estado, véase Hermann Wellenreuther, "Contexts for Migration in the Early Modern World: Public Policy, European Migrating Experiences, Transatlantic Migration, and the Genesis of American Culture," 3-35, en *In Search of Peace and Prosperity*.

[22] Para una introducción al tema y bibliografía, véase Carola Wessel, "'We Do Not Want to Introduce Anything New': Transplanting the Communal Life from Herrnhut to the Upper Ohio Valley," 246-62, en *In Search of Peace and Prosperity*.

[23] Para el contexto, véase Leslie Page Moch, *Moving Europeans: Migration in Western Europe since 1650* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992), 11, 105-107.

[24] Harvey Plett, "Georg Hansen and the Danzig Flemish Mennonite Church: A Study in Continuity," Ph.D. diss., University of Manitoba, 1991.

[25] James Urry, *None But Saints: The Transformation of Mennonite Life in Russia, 1789-1889* (Winnipeg, MB: Hyperion Press, 1989).

[26] Véase, por ejemplo: E. K. Francis, "The Mennonite Commonwealth in Russia: A Sociological Interpretation," *Mennonite Quarterly Review* 25 (July 1951), 173-182. A partir de aquí se cita como *MQR*.

[27] John N. Klassen, "Mennonites in Russia and Their Migrations," en Claude Baecher, et al., *Testing Faith and Tradition*, 181-232, cita en 193.

[28] Peter M. Friesen, *The Mennonite Brotherhood in Russia, 1789-1910* (Fresno, CA: General Conference of Mennonite Brethren, 1978), 212.

[29] John Funk to Peter Toews, August 21, 1874 en Delbert F. Plett, *Storm and Triumph: The Mennonite Kleine Gemeinde* (Steinbach, MB: DFP Publications, 1986), 286.

[30] Friesen, *The Mennonite Brotherhood*, 592.

[31] George K. Epp, "Russian Patriotism Among Nineteenth Century Russian Mennonites," *JMS* 4 (1986), 127. A partir de aquí se cita como *JMS*. Véase también Friesen, *The Mennonite Brotherhood*, 958; John B. Toews, *Czars, Soviets & Mennonites* (Newton, KS: Faith and Life, 1982); Abraham Friesen, *In Defence of Privilege: Russian Mennonites and the State Before and During World War I* (Winnipeg, MB: Kindred, 2006).

[32] Frank H. Epp, *Mennonite in Canada: A People's Struggle for Survival* (Toronto: MacMillan, 1982), 144.

[33] Véase James C. Juhnke, "Turning Points, Broken Ice, and Glaubensgenossen: What Happened at Prairie Street on July 27-28, 1920?" en Alain Epp Weaver,

ed., *A Table of Sharing: Mennonite Central Committee and the Expanding Networks of Mennonite Identity* (Telford, PA: Cascadia, 2011), 66-83.

[34] Katie Funk Wiebe and Richard D. Thiessen, "Janz, Benjamin B. (1877-1964)," *GAMEO*, búsqueda de 8 de febrero., 2008. Véase también John B. Toews, *With Courage to Spare: The Life of B. B. Janz, 1877-1964* (Winnipeg, MB: General Conference Mennonite Brethren Churches, 1978). Frank H. Epp, *Mennonite Exodus: The Rescue and Resettlement of the Russian Mennonites Since the Communist Revolution* (Altona, MB: DW Friesen and Sons, 1962); John B. Toews, *Lost Fatherland: The Story of the Mennonite Emigration from Soviet Union, 1921-1927* (Scottdale, PA: Herald Press, 1967).

[35] Véase Helmut Harder, *David Toews was Here, 1870-1947* (Winnipeg, MB: CMBC Press, 2002).

[36] Véase, por ejemplo: Peter Letkemann, "The Fate of Mennonites in the Volga-Ural Region, 1929-1941," *JMS* 26 (2008), 181-200.

[37] Marlene Epp, *Women Without Men: Mennonite Immigration to Canada and Paraguay after the Second World War* (Toronto: University of Toronto Press, 1996); Pamela E. Klassen, *Going by the Moon and the Stars: Stories of Two Russian Mennonite Women* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1994); Waldemar Janzen, *Growing up in Turbulent Times: Memoirs of Soviet Oppression, Refugee Life in Germany and Immigrant Adjustment to Canada* (Winnipeg, MB: CMU Press, 2007).

[38] Walter Sawatsky, *Soviet Evangelicals since World War II* (Scottdale, PA: Herald Press, 1981).

[39] Véase, por ejemplo: Bill Redekop, "Bridges Built, Lessons Learned," *Winnipeg Free Press* (13 March 2005), Section B.

CAPÍTULO 2

[1] Corinne P. and Russell Earnest, *To the Latest Posterity: Pennsylvania-German Family Registers in the Fraktur Tradition* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2004), 55, 57, 72-74, 107.

[2] Mahala Yoder Diary, 17 April, 1871; 7 May 1871; 29 July, 1871;18 August 1871; 2, 8, & 24 December 1871; 12 January 1873; 22 July 1873; 2 April 1875; Mahala Yoder (1850-1879) Collection, Hist. Mss. 1-12, Mennonite Church USA Archives, Goshen, IN.

[3] Earnest, *To the Latest Posterity*, 6-8, 26-27, 38-46, 52, 58, 78. Corinne and Russell Earnest.

[4] Mahala Yoder Diary, 27 December 1872; 10 March 1873; 2 November 1876.

[5] Richard K. MacMaster, with Samuel L. Horst and Robert F. Ulle, *Conscience in Crisis: Mennonites and Other Peace Churches in America, 1739-1789* (Scottdale, PA: Herald Press, 1979), 165, 168, 176-85.

[6] Citado en Richard B. Yoder, "Nonresistance among the Peace Churches of Somerset County, Pennsylvania during the Civil War," Goshen Biblical Seminary term paper, 1959, Mennonite Historical Library, Goshen, IN.

[7] La forma tradicional de esta historia se cuenta en Harvey Hostetler, *Descendants of Jacob Hochstetler, the Immigrant of 1736* (Elgin, IL: Brethren Publishing House, 1912), 29-45.

[8] MacMaster, et al., *Conscience in Crisis*, 209-10.

[9] E. Reginald Good, "Lost Inheritance: Alienation of Six Nations' Lands in Upper Canada, 1784-1805," *JMS* 19 (2001), 92-102, la cita en 99; Frank H. Epp, *Mennonites in Canada, 1786-1920: The History of a Separate People* (Toronto: Macmillan, 1974), 67-131.

[10] Asiento para el 1 de junio de 1846 en James L. Morris, "Diary, or Daily Notes of the Weather together with the Events of the Neighborhood, etc., etc.," original vol. 3, Historical Society of Berks County, Reading, PA. Véase también: Alfred L. Shoemaker, "Whit-Monday . . . Dutch Fourth of July," *Pennsylvania Dutchman* 5 (May 1853), 5, 12.

[11] "Missionary Journal of Pastor John H. Bernheim," [6 July-24 October 1835], appended to Minutes of the German Evangelical Lutheran Synod of Pennsylvania . . . 1836 (Allentown, PA: A. W. Blumer, 1836), 55, 57, 72-74, 107.

[12] Christian Burkholder, *Nützliche und Erbauliche Anrede an die Jugend ....* (Elkhart, IN, 1868), 190, 201, 207.

[13] *Ausbund: das ist, Etliche schöne Christliche Lieder* (Lancaster, PA: Verlag von den Amischen Gemeinden in Lancaster County, 2003), 317; traducción por Ohio Amish Library, en *Songs of the Ausbund. History and Translations of Ausbund Hymns*, v. 1 (Millersburg, OH: Ohio Amish Library, 1998), 125. Se cree que el himno es una adaptación anabaptista de un himno Católico antiguo.

[14] En Canadá, los *River Brethren/Brethren in Christ* (Hermanos en Cristo) recibieron el apodo de *Tunkers* por su práctica de bautismo por inmersión. Este apodo es prácticamente desconocido para el grupo en Estados Unidos. En EEUU, el apodo *Dunkers* o *Dunkards* se aplicó a los Hermanos Bautistas Alemanes/Iglesia de Hermanos.

[15] Theron F. Schlabach, *Peace, Faith, Nation: Mennonites and Amish in Nineteenth-Century America* (Scottdale, PA: Herald Press, 1988), 96; Peter Burkholder, *The Confession of Faith of the Christians Known by the Name of Mennonites, in Thirty-Three Articles. . . .* (Winchester, VA: Robinson and Hollis, 1837), 397-98.

[16] Steven D. Reschly, *The Amish on the Iowa Prairie, 1840-1910* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), 72.

[17] E. Morris Sider, *The Brethren in Christ in Canada: Two Hundred Years of Tradition and Change* (Nappanee, IN: Evangel Press, 1988), 17-18, citando fuentes antiguas.

[18] Neil Ann Stuckey Levine, Ursula Roy, and David J. Rempel Smucker, "The View of Louis C. Jüngerich (1803-1882) in 1826: It is Best to Come to This Country Well Prepared," *Pennsylvania Mennonite Heritage* 20 (July 1997), 10.

[19] Harold S. Bender, "Some Early American Amish Mennonite Disciplines," *MQR* 8 (April 1934), 90-98.

[20] Richard L. Bushman, *The Refinement of America: Persons, Houses, Cities* (New York: Alfred A. Knopf, 1992).

[21] John S. Umble, trans. and ed., "Memoirs of an Amish Bishop," *MQR* 22 (April 1948), 101-104.

[22] Amos B. Hoover, ed. and comp., *The Jonas Martin Era: Presented in a Collection of Essays, Letters, and Documents . . .* (Denver, PA: Muddy Creek Farm Library, 1982), 593.

[23] Mahala Yoder Diary, 30 May 1871; 27 February 1873; 5 October 1874.

[24] Christina Herr a su «Prima Sarah» y en la misma carta, J. y B. Herr a J. y C. Nold, sin fecha aunque aparentemente escrita en 1864, Jacob Nold Collection, Hist Mss. 1-873, Mennonite Church USA Archives, Goshen, IN.

[25] Levi Eash, Middlebury, Lagrange Co., Indiana a Samuel S. Yoder, 2 March 1862, Samuel S. Yoder Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.

[26] Peter Nissley, Marietta, Lancaster Co., PA a John F. Funk, 6 Aug. 1863, John F. Funk Papers, Hist Mss. 1-1, Mennonite Church USA Archives, Goshen, IN.

[27] T. D. Regehr, *Peace, Order, and Good Government: Mennonites and Politics in Canada* (Winnipeg, MB: CMBC Publications, 2000); Robin W. Winks, *Canada and the United States: The Civil War Years* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1960).

[28] "Letter from Virginia" and "Another Letter from the Same," *Herald of Truth* 2 (July 1865), 53. Las cartas llevan las fechas: Mayo y Junio, 1865.

[29] "Our Duty Toward the Russian Brethren," *Herald of Truth*, Oct. 1873, 165-66.

CAPÍTULO 3

[1] Margaretha Jansen, diario, traducido por Anna Linscheid, Mennonite Library and Archives [de aquí en adelante MLA], North Newton, KS, Cornelius Jansen Collection.

[2] Heinrich Friesen, diario, 1893-1918, 23 volúmenes, traducido por Irene Enns Kroeker, en John Dyck, ed., *Historical Sketches of the East Reserve, 1874-1910* (Steinbach, MB: Hanover Steinbach Historical Society, 1894), 597-608.

[3] Heinrich Friesen, diario personal.

[4] Frederick Jackson Turner, "The Significance of the Frontier in American History," 1893 en *The Frontier in American History* (New York, H. Holt, 1920), 109-227; Donald G. Creighton, *Dominion of the North: A History of Canada* (Toronto: Macmillan, 1944).

[5] Entre las muchas obras sobre la migración de la década de 1870, véase: Harley J. Stucky, *A Century of Russian Mennonite History in America: A Study of Cultural Interaction* (Newton, KS: Mennonite Press, 1973).

[6] Para una reseña de los menonitas de Oregón, véase Hope Kauffman Lind, *Apart and Together: Mennonites in Oregon and Neighboring States, 1876-1976* (Scottdale, PA: Herald Press, 1990).

[7] Clarence Hiebert, *The Henderson Mennonite Brethren, 1878-1978* (Henderson, NE: Centennial Committee, the Mennonite Brethren Church, 1979), 23; Lois R. Habegger, *Cheyenne Trails: A History of Mennonites and Cheyennes in Montana* (Newton, KS: Mennonite Publication House, 1959).

[8] Theron F. Schlabach, *Peace, Faith, Nation: Mennonites and Amish in Nineteenth-Century America* (Scottdale, PA: Herald Press, 1988), 40.

[9] John C. Weaver, *The Great Land Rush and the Making of the Modern World: 1650-1900* (Montreal and Kingston: McGill-Queens University Press, 2003).

[10] El «destino manifiesto» en Estados Unidos casi siempre se vinculaba con alegatos de Divina Providencia, mientras que los «Padres de la Confederación» en Canadá solían invocar el Salmo 72,8 para explicar la expansión de «Su Dominio».

[11] Para una historia popular de las «Guerras Indias» en Estados Unidos, véase Dee Brown, *Bury My Heart at Wounded Knee* (New York: Holt, Reinhart, Winston, 1970).

[12] Para un relato muy bien investigado, aunque ficticio, de la batalla entre las fuerzas de Oso Grande y las fuerzas armadas canadienses, véase la novela del autor menonita, Rudy Wiebe, *The Temptations of Big Bear* (Toronto: McClelland and Stewart, 1973).

[13] Adolf Ens, *Subjects or Citizens?: The Mennonite Experience in Canada, 1870-1925* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1994).

[14] James Urry, Mennonites, *Politics and Peoplehood: Europe, Russia, Canada, 1525-1980* (Winnipeg, MB: University of Manitoba Press, 2006); James Juhnke, *A People of Two Kingdoms: The Political Acculturation of the Kansas Mennonites* (Newton, KS: Faith and Life, 1975).

[15] Peter Toews, "Anhang Number 1 to Sammlung von Briefe und Schrifliche Nachrichten zur Historie der Kleinen Gemeinde der Mennoniten, 1874," en *History and Events*, ed. and trad., Delbert F. Plett (Steinbach, MB: self, 1982), 37.

[16] Toews, "Anhang," 71.

[17] John J. Friesen, *Building Communities: The Changing Face of Manitoba Mennonites* (Winnipeg, MB: CMU Press, 2007), 29. Véase también: Peter D. Zacharias, "Aeltester Johann Wiebe (1837-1905)," en *Church, Family, Village: Essays on Life on the West Reserve*, eds., Adolf Ens, Jacob E. Peters, Otto Hamm (Winnipeg, MB: Manitoba Mennonite Historical Society, 1999), 53-66, cita en p. 57.

[18] Gerhard Wiebe, *Causes and History of the Emigration of the Mennonites from Russia to America, 1900*, trans. by Helen Janzen (Winnipeg, MB: Manitoba Mennonite Historical Society, 1981), 36.

[19] E. K. Francis, *In Search of Utopia: The Mennonites in Manitoba* (Altona, MB: D.W. Friesen, 1955).

[20] Conrad D. Stoesz, "The Post Road," in *Church, Family, Village*, 81-92, 89.

[21] William Neufeld, *From Faith to Faith: The History of the Manitoba Mennonite Brethren Church* (Winnipeg, MB: Kindred, 1989), 25.

[22] Ralph Friesen, *Between Earth and Sky: Steinbach, the First 50 Years* (Steinbach, MB: Derksen Printers, 2009).

[23] John W. Schmidt, "Turkey Wheat: A Mennonite Contribution to Great Plains Agriculture," *Mennonite Life* (December 1974), 67-69, cita en p. 67.

[24] Schlabach, *Peace, Faith, Nation*, 47; Dennis Engbrecht, *The Americanization of a Rural Immigrant Church: The General Conference Mennonites in Central Kansas, 1874-1939* (New York: Garland, 1990), 69.

[25] Rodney Sawatsky, *History and Ideology: American Mennonite Identity Definition through History* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2005); véase también Juhnke, *A People of Two Kingdoms*, 22.

[26] Engbrecht, *The Americanization of a Rural Immigrant Church*, 2.

[27] John Thiesen, *Prussian Roots, Kansas Branches: A History of First Mennonite Church of Newton* (Newton, KS: First Mennonite Church, 1986), 2.

[28] Juhnke, *A People of Two Kingdoms*, 22.

[29] *Ibíd.*, 5 y 33.

[30] *Ibíd.*, 21.

[31] *Ibíd.*, 57.

[32] Engbrecht, *The Americanization of a Rural Immigrant Church*, 78.

[33] *Ibíd.*, 80 y 143.

[34] *Ibíd.*, 105 y 52.

[35] *Ibíd.*, 201.

[36] *Ibíd.*, 193 y 201.

[37] *Ibíd.*, 208 and 211. Véase también Marvin E. Kroeker, *Comanches and Mennonites on the Oklahoma Plains: A. J. and Magdalena Becker and the Post Oak Mission* (Fresno, CA: Centre for MB Studies, 1997).

[38] J. A. Wiebe, "The Founding of Gnadenau," 1912, en *From the Steppes to the Prairies (1874-1949)*, ed. by Cornelius Krahn (Newton, KS: Mennonite Publication House, 1949), 98-101. Véase también David V. Wiebe, *Grace Meadow: The Story of Gnadenau and its First Elder, Marion County, Kansas* (Hillsboro, KS: Mennonite Brethren Publishing House, 1967).

[39] Clarence Hiebert, *The Holdeman People: The Church of God in Christ, Mennonite, 1859-1969* (South Pasadena, CA: Wm Carey, 1973).

[40] G. S. Rempel, *A Historical Sketch of the Church of the Evangelical Mennonite Brethren* (Rosthern, SK: D. H. Epp, 1939), 88. Véase también Kevin Enns-Rempel, "The Fellowship of Evangelical Bible Churches and the Quest for Religious Identity," *MQR* 63 (July 1989), 247-264.

[41] Rod A. Janzen, *The Prairie People: Forgotten Anabaptists* (Hanover, NH: University Press of New England, 1999), 40.

[42] J. John Friesen, et al., eds. *Seventy Five Years in Minnesota, 1874-1949* (Mountain Lake, MN: 1949), 22.

[43] Con referencia al estatus venerado de la Sra. Neufeld, véase también *Mennonitische Rundschau*, 15 December, 1881.

[44] Elsie Penner Pankratz, *Through the Years: Memoirs of Elsie Penner Pankratz* (Newton, KS: Wordsworth, 1993), 7.

[45] *Ibíd.*, 4 y 5.

[46] *Ibíd.*, 9.

[47] Hiebert, *The Henderson Mennonite Brethren*, 10. Para otro relato de una comunidad en Nebraska, véase Centennial Book Committee, *God's Love in Action: The Mennonite Community of Beatrice, Nebraska, 1876-1976* (Beatrice, NE: Centennial Committee, 1978).

[48] *Ibíd.*

[49] *Ibíd.*, 144.

[50] Janzen, *Prairie People*, 58. Véase también John D. Unruh, *A Century of Mennonites in Dakota: A Segment of the German Russians* (n.p., 1972).

[51] Janzen, *Prairie People*, 70 y 10.

[52] *Ibíd.*, 109.

[53] *Ibíd.*, 107, 111, 198.

[54] Marvin E. Kroeker, "Die Stillen Im Lande: Mennonites in the Oklahoma Land Rushes," *The Chronicles of Oklahoma* 67 (1989), 76-97, cita en p. 78.

[55] Sharon Harton Iorio, *Faith's Harvests: Mennonite Identity in Northwest Oklahoma* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1999), 42.

[56] Kroeker, "Die Stillen Im Lande", 82. Véase también Wilma McKee, ed., *Growing Faith: General Conference Mennonites in Oklahoma* (Newton, KS: Faith and Life, 1988) y Esther Loewen Vogt, *A Race for Land* (Scottdale, PA: Herald Press, 1992).

[57] Iorio, *Faith's Harvests*, 48.

[58] *Ibíd.*, 50 and 83.

[59] Adolf Ens, *Becoming a National Church: A History of the Conference of Mennonites in Canada* (Winnipeg, MB: CMU Press, 2004), 10; Helmut Harder, *David Toews was Here* (Winnipeg, MB: CMU Press, 2002), 52.

[60] Leonard Doell, *The Bergthaler Mennonite Church of Saskatchewan, 1892-1975* (Winnipeg, MB: CMBC Publications, 1987), 12.

[61] *Ibíd.*, 18.

[62] Leo Driedger, *Mennonites in the Global Village* (Toronto, ON: University of Toronto Press, 2000), 76.

[63] Véase Romanos 12,2.

[64] Peter F. Bargen, "The Mennonites of Alberta," MA Thesis, University of British Columbia, 1953, 36. See also Arthur Kroeger, *Hard Passage: A Mennonite Family's Long Journey from Russia to Canada* (Calgary, AB: University of Calgary Press, 2007).

[65] Bargen, "The Mennonites of Alberta," 22; T. D. Regehr, *Faith, Life and Witness in the Northwest, 1903-2003: Centennial History of the Northwest Mennonite Conference* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2003), 15.

[66] *Ibíd.*, 23.

[67] *Ibíd.*, 20.

[68] *Ibíd.*, 48.

[69] Gary B. Nachtigall, "Mennonite Migrations and Settlements of California," MA Thesis, California State University, 1972, 26; Brian Michael Driedger Froese, "'In This Far Off Country': An Examination of Mennonite Identity in California, 1905-1960," Ph.D. Dissertation, Graduate Theological Union, Berkeley, 2003, 48.

[70] *Ibíd.*, 50.

[71] *Ibíd.*, 48.

[72] *Ibíd.*, 52.

[73] *Ibíd.*

[74] *Ibíd.*, 68.

[75] M. J. Heisey, *Peace and Persistence: Tracing the Brethren in Christ Peace Witness through Three Generations* (Kent, OH: Kent State University Press, 2003), 35.

[76] James C. Juhnke, *Vision, Doctrine, War: Mennonite Identity and Organization in America, 1890-1930* (Scottdale, PA: Herald Press, 1989), 217.

[77] Gerlof D. Homan, *American Mennonites and the Great War, 1914-1918* (Scottdale, PA: Herald Press, 1994), 182.

[78] Melanie Springer Mock, *Writing Peace: The Unheard Voices of Great War Mennonite Objectors* (Telford PA: Pandora, 2003), 186.

[79] *Ibíd.*, 215 y 216.

[80] Juhnke, *Vision, Doctrine, War*, 240.

[81] Homan, *American Mennonites and the Great War*, 153.

[82] Francis, *In Search of Utopia*, 190.

[83] Frank H. Epp, *Mennonites in Canada, 1920-1940: A People's Struggle for Survival* (Toronto, ON: Macmillan, 1982), 187.

[84] *Ibíd.*

[85] John Jacob Krahn, "A History of the Mennonites in British Columbia," Graduate Thesis, University of British Columbia, 1955.

[86] Leonard N. Neufeldt, ed., *Before We Were the Land's: Yarrow, British Columbia: Mennonite Promise* (Victoria, BC: Horsdal and Schubart, 2002), 119; 151.

[87] *Ibíd.*, 177.

[88] *Ibíd.*, 170.

[89] *Ibíd.*, 213.

[90] *Ibíd.*, 208, 225.

[91] Véase H. Leonard Sawatsky, *They Sought a Country: Mennonite Colonization in Mexico*, (Los Angeles: University of California Press, 1971).

[92] Walter Schmiedehaus, *Die Altkolonier-Mennoniten in Mexiko* (Winnipeg,MB: CMBC Publications, 1982), 57-8.

[93] Véase: Martina E. Will, "The Mennonite Colonization of Chihuahua: Reflections of Competing Visions," *The Americas* 53 (1997), 353-378.

[94] Isaac Dyck, "The Emigration of the Reinlaender Mennonite Church from Canada to Mexico," trad. por, Robyn Dyck Sneath, manuscrito no-publicado en manos del autór, 3. En el original: Isaak M. Dyck, *Die Auswanderung der Reinlaender Mennoniten Gemeinde von Kanada nach Mexiko 1970* (Cuauhtémoc: Imprenta Colonial, 1993).

[95] *Ibíd.*, 11.

[96] *Steinbach Post*, 4 November, 1936.

[97] *Ibíd.*, 24 de octubre de 1945.

CAPÍTULO 4

[1] David Bergey, diario, Mennonite Archives of Ontario.

[2] Helena Doerksen Reimer, "Tagebuch, 1949," George D. Reimer, Meade City, Kansas. Véase también Royden Loewen, "Household, Coffee Klatsch and Office: The Evolving Worlds of Mid-Twentieth Century Mennonite Women," en *Strangers at Home: Amish and Mennonite Women in History*, eds. Kimberly D. Schmidt, Diane Zimmerman Umble and Steven D. Reschly (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002), 259-283.

[3] Algunas partes de este capítulo aparecen en Royden Loewen, "The Quiet on the Land: The Environment in Mennonite Historiography," *JMS* 22 (2005), 151-164.

[4] Donald Worster, "History as Natural History: An Essay on Theory and Method," *Pacific Historical Review* 53 (1984), 5.

[5] William Cronan, "The Uses of Environmental History," *Environmental History Review* 17 (1993), 17.

[6] Simon Schama, *Landscape and Memory* (New York: Knopf, 1995), 14.

[7] E. K. Francis, "The Adjustment of a Peasant Group to a Capitalist Economy: The Manitoba Mennonites," *Rural Sociology* 17 (1952), 218-228.

[8] Winfield Fretz, "Farming Among the Mennonites in North America," *Mennonite Encyclopedia*, II, 307-309. Citado en adelante como: *ME*.

[9] Lawrence Hart, "The Earth is a Song Made Visible," en *Creation and the Environment: An Anabaptist Perspective on a Sustainable World*, ed. Calvin Redekop (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), 172.

[10] Calvin Redekop, "Mennonites, Creation and Work," *Christian Scholar's Review* 22 (1992), 358, 359.

[11] Steven D. Reschly, *The Amish on the Iowa Prairie, 1840-1910* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000).

[12] Peter G. Genzinger, "Mennonite Representations of Nature in the Nineteenth Century," MA Thesis, University of Guelph, 1995, 191; 193.

[13] *Ibíd.*, 251; 203.

[14] *Ibíd.*, 253.

[15] Waldemar Janzen, "Geography of Faith," en *Still in the Image: Essays in Biblical Theology and Anthropology* (Winnipeg, MB: CMBC Press, 1982), 148.

[16] Royden Loewen, *Hidden Worlds: Revisiting the Mennonite Immigrants of the 1870s* (Winnipeg, MB: University of Manitoba Press, 2000), 66.

[17] *Ibíd.*, 65.

[18] John Warkentin, *The Mennonite Settlements of Southern Manitoba, 1960* (Steinbach, MB: Hanover Steinbach Historical Society, 2000); Richard Friesen, "Saskatchewan Mennonite Settlements: The Modification of an Old World Settlement Pattern," *Canadian Ethnic Studies* 9 (1977), 78-90.

[19] Warkentin, *The Mennonite Settlements*, 362.

[20] D. Aidan McQuillan, *Prevailing Over Time: Ethnic Adjustment on the Kansas Prairies, 1875-1925* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1990), xvii.

[21] D. Aidan McQuillan, "Farm Size and Work Ethic: Measuring the Success of Immigrant Farmers on the American Grasslands, 1875-1925," *Journal of Historical Geography* 4 (1978), 57-76; see esp. 61, 63, 64.

[22] Citado en Peter Pauls, "God's Gift, the Land: A Major Theme in Peter G. Epp's Novel Eine Mutter," *Mennonite Life* 39 (March 1984), 27.

[23] Neufeldt, *Before We Were the Land's*, 151, 156 and 171.

[24] Para un punto de vista diferente, véase: Geoff Cunfer, *On the Great Plains: Agriculture and Environment* (College Station: Texas A&M University Press, 2005).

[25] Pamela Riney-Kehrberg, ed., *Waiting on the Bounty: The Dust Bowl Diary of Mary Knackstedt Dyck* (Iowa City: University of Iowa Press, 1999), 52 y 53.

[26] Walter Friesen, "Of Dust and Water: Survival in the Dust Bowl of the 1930s," *Mennonite Life* 56 (June 2001), en http://www.bethelks.edu/mennonite life/2001june/friesen_article.php

[27] Donald Worster, *Dust Bowl: The Southern Plains in the 1930s* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 174. Véase también Katherine Jellison, *Entitled to Power: Farm Women and Technology, 1913-1963* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1993), 37-38.

[28] David Luthy, *The Amish in America: Settlements that Failed, 1840-1960* (Aylmer, ON: Pathway Publishers, 1986), 305-25.

[29] Calvin Redekop, "Introduction," *Creation and the Environment: An Anabaptist Perspective on a Sustainable World* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000), xiv.

[30] Arnold C. Ewy, "The Grape and Raisin Industry," *Mennonite Life* 5 (Oct. 1950), 4-9.

[31] Lester Hostetler, "Mennonite Citrus Fruit Growers," *Mennonite Life* 2 (Oct. 1947), 8-9.

[32] L. J. Horsch, "The Citrus Fruit Industry of Southern California," *Mennonite Life* 2 (Oct. 1947), 4-7; cita en p. 5.

[33] Correo electrónico de Brian Froese, 7 de diciembre de 2007.

[34] A. D. Stoesz, "Mennonites and Soil Conservation," Proceedings of the Second Annual Conference on Mennonite Cultural Problems (North Newton, KS: Bethel College Press, 1943).

[35] A. D. Stoesz, "Soil Conservation and the Farmer," *Mennonite Life* 4 (April 1949), 7-11.

[36] Epp, *Mennonites in Canada*, II, 363; véase también: Hans Werner, "Sacred, Secular and Material: The Thought of J. J. Siemens," *JMS* 17 (1999), 194-210.

[37] Walter M. Kollmorgan, "The Agricultural Stability of the Old Order Amish and Old Order Mennonites of Lancaster County, Pennsylvania," *American Journal of Sociology* 49 (1943), 233-241; citas en 233; 235; 237-9.

[38] Extension Division, "Exhausted Soil Restored to Life: Part I," *Extension Division Bulletin: New Dominion Series:Twentieth Century Pioneers* [Charlottesville, VA] 94 (1948), 1-10.

[39] Ralph A. Felton, *New Gospel of the Soil* (Madison, NJ: Drew Theological Seminary, 1951), 40.

[40] *Ibíd.*, 72-74.

[41] Guy Franklin Hershberger, "Maintaining the Mennonite Rural Community," *MQR* 14 (Oct. 1940), 216, 218, 219.

[42] John L. Shover, *First Majority, Last Minority: The Transforming of Rural Life in America* (Dekalb: Northern Illinois University Press, 1976), 57. Véase también Royden Loewen, *Diaspora in the Countryside: Two Mennonite Communities and Mid-Twentieth-Century Rural Disjuncture* (Urbana: University of Illinois Press, 2006).

[43] J. Winfield Fretz, "Factors Contributing to the Success and Failure of Mennonite Colonization," *MQR* 24 (April 1950), 130-135.

[44] Theron F. Schlabach, *Gospel Versus Gospel: Mission and the Mennonite Church, 1863-1944* (Scottdale, PA: Herald Press, 1980), 263-89; Linden M. Wenger, "A Study of Rural Missions in the Mennonite Church," Th.M. thesis, Union Theological Seminary, Richmond, VA, 1955. El *Rural Evangel*, publicado de 1920 hasta 1948, era uno de los primeros priódicos regionales de los llamados "Menonitas antiguos (*Old Mennonite*). En 1948 se cambió el nombre a *Gospel Evangel*, en parte porque el periódico habia empezado a incluir artículos sobre las pequeñas, pero crecientes, misiones urbanas.

[45] H. S. Bender, "Farming and Settlement," *ME*, II, 303-6.

[46] A. D. Stoesz, "Agriculture Among Mennonites of Mexico," *Mennonite Life* 2 (April 1947), 40-42; cita en p. 42.

[47] *Mennonite Weekly Review*, 11 Oct. 1951.

[48] *Altona Echo*, 24 November 1948.

[49] John A. Hostetler, "Pioneering in the Land of the Midnight Sun," *Mennonite Life* 3 (April 1948), 5-9.

[50] Dawn Bowen, "Agricultural Expansion in Northern Alberta," *The Geographical Review* 92 (2002), 506, 519, 510.

[51] T. P. Devlin, "Homesteading in Northern British Columbia," *Mennonite Life* 30 (Dec. 1976), 21-23.

[52] Burke G. Vanderhill, "The Passing of the Pioneer Fringe in Western Canada," *The Geographical Review* 72 (1982), 205.

[53] *Ibíd.*, 214.

[54] Royden Loewen, *Blumenort: A Mennonite Community in Transition* (Blumenort, MB: Blumenort Mennonite Historical Society, 1982), 608.

[55] David B. Gracy, "Mennonites at Littlefield: An Instance in the Colonization of the Texas Plain," *MQR* 42 (July 1968), 184-192.

[56] John Friesen, *Field of Broken Dreams: Mennonite Settlement in Seminole*, West Texas (Winnipeg, MB: self-published, 1996).

[57] Douglas S. Cobb, "The Jamesville Bruderhof: A Hutterian Agricultural Colony," *Journal of the West* 9 (1970), 64 and 73.

[58] Ruth McNight, "The Quaint and the Devout: A Study of the Amish at Vilonia, Arkansas," *Arkansas Historical Quarterly* 23 (1964), 314-328; cita en p. 320.

[59] Daniel B. Lee, "A New Community of Old Members: Old Order Mennonites in Upstate New York," *Research in Community Sociology* 6 (1996), 266, 275, 276.

[60] Leo Driedger and J. Howard Kauffman, "Urbanzation of Mennonites: Canadian and American Comparisons," *MQR* 56 (July 1982), 269-290.

[61] Numerosas conversaciones con Dave P. Loewen, Blumenort, Manitoba.

[62] W. J. Carlyle, "Mennonite Agriculture in Manitoba," *Canadian Ethnic Studies* 13 (1981), 72-97.

[63] Carol Jenkin, "Mennonite Values and Farming Practice," Ph.D. Dissertation, Kansas State University, 1986, 4, 86, 112, 119, 121.

[64] Véase Ted L. Napier and David G. Sommers, "Farm Production Systems of Mennonite and Non-Mennonite Land Owner-Operators in Ohio," *Journal of Soil and Water Conservation* 51 (1996), 71-76; David G. Sommers and Ted L. Napier, "Comparison of Amish and Non-Amish Farmers: A Diffusion/Farm-Structure Perspective," *Rural Sociology* 58 (1993), 130-145; M. H. Bender, "An Economic Comparison of Traditional and Conventional Agricultural Systems at a County Level," *American Journal of Alternative Agriculture* 16 (2001), 2-15.

[65] John A. Hostetler, *Amish Society*, 4th ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 114. Véase también: Eugene P. Erikson, Julia Erikson and John A. Hostetler, "The Cultivation of the Soil as a Moral Directive: Population Growth, Family Ties and the Maintenance of Community among the Old Order Amish," *Rural Sociology* 45 (1980), 49-68; John A. Hostetler, "Toward Responsible Growth and Stewardship of Lancaster County's Landscape," *Pennsylvania Mennonite Heritage* 12 (1989), 2-10.

[66] David Kline, *Great Possessions: An Amish Farmer's Diary* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1990), xii, xix. Véase también: Richard H. Moore, Deborah H. Stinner and David and Elsie Kline, "Honoring Creation and Tending the Garden: Amish Views of Biodiversity," en Darrell Addison Posey, ed., *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity/United Nations Environmental Programme* (London: Cambridge University Press, 1999).

[67] Theodore W. Jentsch, "Education, Occupation, and Economics Among Old Order Mennonites of the East Penn Valley," *Pennsylvania Folklife* 24 (1975), 24-35, citations, 35.

[68] Nancy-Lou Patterson, "Landscape and Meaning: Structure and Symbolism of the Swiss-German Mennonite Farmstead of Waterloo Region, Ontario," *Canadian Ethnic Studies* 16 (1984), 35, 35, 36; Nancy-Lou Patterson, "'See the Vernal Landscape Glowing': The Symbolic Landscape of the Swiss-German Mennonite Settlers in Waterloo County," *Mennonite Life* 38 (December 1983), 11.

[69] Citado en *ibíd.*, 12. Véase también: Isaac Horst, *A Separate People: An Insider's View of Old Order Mennonite Customs and Traditions* (Scottdale, PA: Herald Press, 2000).

[70] Redekop, *Creation and the Environment*, xiv.

[71] *Ibíd.*, xvii.

[72] James M. Harder and Karen Klassen Harder, "Economics, Development and Creation," en Redekop, *Creation and the Environment*, 3.

[73] Walter Klaassen, "Pacifism, Nonviolence and the Peaceful Reign of God," en Redekop, *Creation and the Environment*, 140 and 142.

[74] Michael L. Yoder, "Mennonites, Economics and the Care of Creation," en Redekop, *Creation and the Environment*, 73, 74, 76.

[75] Calvin Redekop, "The Environmental Challenge before Us," en Redekop, *Creation and the Environment*, 210.

[76] Mil Penner, *Section 27: A Century on a Family Farm* (Lawrence KS: University Press of Kansas, 2002), 214.

[77] Simon Schama, *Landscape and Memory* (New York: Alfred A. Knopf, 1995), 14.

CAPÍTULO 5

[1] Esther Epp Tiessen, *J. J. Thiessen: A Leader for His Time* (Winnipeg: CMBC Press, 2001), 119.

[2] Richard K. McMaster, *Mennonite and Brethren in Christ Churches of New York City* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2006), 42, 69.

[3] Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991* (New York: Pantheon, 1994), 288.

[4] Leo Driedger and J. Howard Kauffman, "Urbanzation of Mennonites: Canadian and American Comparisons," *MQR* 56 (July 1982), 269-90.

[5] Canadian Census records, 1981.

[6] J. Howard Kauffman and Leland Harder, *Anabaptists Four Centuries Later: A Profile of Five Mennonite and Brethren in Christ Denominations* (Scottdale, PA: Herald Press, 1975).

[7] Reynold Sawatzky, "Iglesia Evangélica Menonita, Mesa Central de Mexico," *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [en lo sucesivo GAMEO] (1988). Información retirada el 2do de abril, 2008. http://www.gameo. org/encyclopedia /contents/I4426.html; Raul Tadeo, "Iglesia Evangélica Menonita, Noroeste de Mexico," *GAMEO*, 1987. Información retirada el 2do de abril, 2008. http://www. gameo.org/encyclopedia/contents/I4427.html.

[8] Dora Dueck, "Images of the City in the Mennonite Brethren Zionsbote," *JMS* 20 (2002): 179-198, 186.

[9] Hans Werner, *Living between Worlds: A History of Winkler* (Winkler, MB: Winkler Heritage Society, 2008), 177.

[10] Royden Loewen, *Family, Church and Market: A Mennonite Community in the Old and New Worlds, 1850-1930* (Urbana: University of Illinois Press 1993), 255.

[11] E. Reginald Good, *Frontier Community to Urban Congregation: First Mennonite Church, Kitchener 1813-1988* (Kitchener: First Mennonite Church, 1988),105.

[12] Samuel S. Wenger, ed., *The Wenger Book: A Foundation Book of American Wengers* (Lancaster, PA: Pennsylvania German Heritage History, 1978), 90-91.

[13] Joel A. Wiebe, Vernon R. Wiebe and Raymond F. Wiebe, eds., *The Groening/Wiebe Family, 1768-1974* (Hillsboro, KS: Mennonite Brethren Publishing House, 1974), 260.

[14] Dueck, "Images of the City," 191.

[15] Kevin Enns-Rempel, "Making a Home in the City: Mennonite Brethren Urbanization in California," en *Bridging Troubled Waters: The Mennonite Brethren at Mid-Twentieth Century*, ed. Paul Toews, (Winnipeg, MB: Kindred, 1995), 220. Véase también Kevin Enns-Rempel, *75 Years of Fellowship: Pacific District Conference of The Mennonite Brethren Churches, 1912-1987* (Fresno, CA: Pacific District Conference of Mennonite Brethren Churches, 1987).

[16] T. D. Regehr, *Mennonites in Canada, 1939-1970: A People Transformed* (Toronto: University of Toronto Press, 1996), 169.

[17] Enns-Rempel, "Making a Home in the City," 223.

[18] Olga Dyck Regehr, "From Refugee to Suburbanite: The Survival and Acculturation of North Kildonan Mennonite Immigrant Women, 1927-1947," MA Thesis, University of Winnipeg, 2006. Notas para las páginas 118-128.

[19] Herbert Peters, "Martensville: Half-Way House to Urbanism," *Mennonite Life* 23 (Oct. 1968), 164-168.

[20] Laureen Harder, *Risk and Endurance: A History of the Stirling Mennonite Church* (Kitchener, ON: Stirling Mennonite Church, 2003), 28.

[21] Urie A. Bender, *All the Days of My Life: The Story of Peter and Anna Dick* (n.p.: author, 1993), 109.

[22] *Ibíd.*, 125 y 126.

[23] *Ibíd.*, 128 y 153.

[24] Marilyn Preheim Rose, *On the Move: A Study of Migration and Ethnic Persistence among Mennonites from East Freeman, South Dakota* (n.p., Iowa: s.n., 1982), 81.

[25] *Ibíd.*, 88, 90, 102, 103, 113.

[26] Loewen, *Diaspora in the Countryside*, 220-221. Por motivos de anonimato conforme a la petición de los entrevistados, Ben Janzen y Nancy Friesen son seudónimos.

[27] Entrevista personal, julio de 2005.

[28] Haury, David. "The Mennonite Congregation of Boston," *Mennonite Life* 34 (Sept. 1979), 24-27.

[29] Regehr, Mennonites in Canada, 185; entrevista personal, Julio, 2004.

[30] Cornelius Krahn, "Newton (Kansas, USA)," *GAMEO*, 1957. Información obtenida el 2do de abril, 2008. <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/N49910.html. John F. Schmidt, "North Newton (Kansas, USA)" *GAMEO*, 1957. Información obtenida el 2do de abril, 2008; http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/N67748.html.

[31] Harold S. Bender, "Kitchener-Waterloo (Ontario, Canada)," *GAMEO*, 1957. Información obtenida el 2do de Abril, 2008; http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/K52579.html.

[32] Leo Driedger, *Mennonites in Winnipeg* (Winnipeg, MB: Kindred, 1990), 90; véase también: Leo Driedger, *At the Forks: Mennonites in Winnipeg* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2010).

[33] McMaster, *Mennonite and Brethren in Christ Churches of New York*, 34.

[34] *Ibíd.*, 193-94.

[35] *Ibíd.*, 245, 333.

[36] Enns-Rempel, "Making a Home in the City," 218.

[37] Tobin Miller Shearer, *Daily Demonstrators: The Civil Rights Movement in Mennonite Homes and Sanctuaries* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), 169-83.

[38] Daphne Winland, "The Role of Religious Affiliation in Refugee Resettlement: The Case of the Hmong," *Canadian Ethnic Studies* 24 (1992), 96, 104.

[39] *Canadian Mennonite*, 13 November 2006, 4.

[40] *Mennnonite Brethren Herald*, 25 November 2005, 26.

[41] Gerald C. Ediger, *Crossing the Divide: Language Transition among Canadian Mennonite Brethren, 1940-1970* (Winnipeg: Centre for MB Studies, 2001), 258, 250, 257.

[42] Entrevista con el autor, julio de 2005.

[43] Juhnke, *Vision, Doctrine, War*, 202.

[44] Bruce L. Guenther, "A Road Less Travelled: The Evangelical Path of the Kanadier Immigrants who Returned to Canada," *JMS*, 22 (2004), 145-166.

[45] Arthur N. Wiens, ed., *Klaas D. and Margaretha E. Kroeker: Ancestors, Descendants and Family History, 1799 to 2006 by Their Children* (Morgantown PA: by author, 2007), 274.

[46] Francis, *In Search for Utopia*, 250.

[47] Loewen, *Diaspora in the Countryside*, 63.

[48] Warkentin, *Mennonite Settlements*, 243.

[49] Loewen, *Diaspora in the Countryside*, 63; See also Leland Harder, *Steinbach and Its Churches* (Elkart, IN: Mennonite Biblical Seminary, 1970), 16.

[50] Enns-Rempel, "Making a Home in the City," 225.

[51] "Philadelphia First Mennonite Church," *ME*, IV, 62-3; General Conference Mennonite Church Handbook of Information, 1964-1965 and 1965-1966.

[52] Alan F. J. Artibise, *Winnipeg: A Social History of Urban Growth 1874-1914* (Montreal: McGill-Queens University Press, 1975), 313.

[53] Driedger, *Mennonites in Winnipeg*, 90.

[54] Good, *Frontier Community to Urban Congregation*, 109, 112,119.

[55] Kimberly D. Schmidt, "Schism: Where Women's Outsider Work and Insider Dress Collided," en *Strangers at Home*, eds, Kimberly D. Schmidt et al., 208-233.

[56] Esther Royer Ayers, *Rolling Down Black Stockings: A Passage out of the Old Order Mennonite Religion* (Kent, OH: Kent State University Press, 2005), 8, 38, 7, 99-100.

[57] Epp, *Women without Men*.

[58] Harold S. Bender, Nanne van der Zijpp, Cornelius Krahn, Marilyn G. Peters, Anneke Welcker and M. M. Mattijssen-Berkman, "Women," *GAMEO*. Información obtenida el 26 de febrero de 2011. http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/W645ME.html.

[59] Gloria Redekop, "The Understanding of Woman's Place Among the Mennonite Brethren in Canada: A Question of Biblical Interpretation," *Conrad Grebel Review* 8 (Fall 1990), 259-274, 260. Véase también: Gloria Redekop, *The Work of Their Hands: Mennonite Women's Societies in Canada* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1996), 260.

[60] Marlene Epp, *Mennonite Women in Canada: A History* (Winnipeg, MB: University of Manitoba Press, 2008), 124 and 125.

[61] MacMaster, *Mennonite and Brethren in Christ Churches of New York City*, 110-11, 197.

[62] James Urry, *Mennonites, Politics and Peoplehood: Europe, Russia, Canada, 1525-1980* (Winnipeg, MB: University of Manitoba Press, 2006).

[63] Frank H. Epp, *The Glory and the Shame* (Winnipeg, MB: Canadian Mennonite Publishing Association, 1969), 25.

[64] Emerson L. Lesher, *The Muppie Manual: The Mennonite Urban Professional's Handbook for Humility and Success* (Intercourse, PA: Good Books, 1985).

[65] J. Howard Kauffman and Leo Driedger, *The Mennonite Mosaic: Identity and Modernization* (Scottdale, PA: Herald Press, 1991).

[66] Franklin L. Yoder, *Opening a Window to the World: A History of Iowa Mennonite School* (Kalona, IA: Iowa Mennonite School, 1994), 34.

[67] Véase en el Apéndice E de este volumen, p. 424.

[68] Frank Epp, *Education with a Plus: The Story of Rosthern Junior College* (Waterloo, ON: Conrad Press, 1975), 15, 22, 49, 53, 136, 157.

[69] Donald B. Kraybill, *Passing on the Faith: The Story of a Mennonite School* (Intercourse, PA: Good Books, 1991), 3, 14, 55, 57, 155, 162.

[70] Juhnke, *Vision, Doctrine, War*, 172.

[71] Bender, *All the Days of My Life*, 224.

[72] Susan Fisher Miller, *Culture for Service: A History of Goshen College, 1894-1994* (Goshen, IN: Goshen College, 1994), 164-65, 180-81.

[73] Paul Kuhlmann, *The Story of Grace: A Brief History of the Founding and Growth of Grace College of the Bible, 1943-1978* (Omaha, NE: Grace College of the Bible, 1980), 14, 29, 34, 35, 99, 175. Véase también C. H. Suckau, *A Miracle of God's Grace: The Marvelous Story of Grace Bible Institute* (Omaha, NE: Grace Bible Institute, 1949).

[74] Regehr, *Mennonites in Canada*, 268.

[75] *Ibíd.*, 269.

[76] Harry Loewen, "Reflections on Mennonite Studies at a Secular University: A Twenty Five Year Retrospective," *JMS* 21 (2003), 20.

[77] http://www.mscollege.ca/about_mission.html. Información obtenida el 26 de febrero de 2011.

CAPÍTULO 6

[1] Felipe Hinojosa, "Race, Gender, and Mennonite Brethren Religious Identity Along the Texas-Mexico Border, Part 2," *Direction* 35 (Spring 2006), 162-75, información obtenida de: http://www.directionjournal.org/article/?1430

[2] *Christlicher Familienfreund*, Sept., 24, 1948, citado en Loewen, *Diaspora in the Countryside*, 114.

[3] Ens, *Becoming a National Church*, 75-79.

[4] Orland Gingerich, *The Amish of Canada* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2002), 41.

[5] James C. Juhnke, *Dialogue with a Heritage: Cornelius H. Wedel and the Beginnings of Bethel College* (North Newton, KS: Bethel College, 1987).

[6] Regehr, *Mennonites in Canada*, 208, 239-40. Henry Hildebrand (1911-2006), que había sido criado como menonita, había fundado Briercrest Bible College.

[7] George M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 7-61, esp. 32-36, 44, 50-53.

[8] C. Henry Smith, *Mennonites in History* (Scottdale, PA: Mennonite Book and Tract Society, 1907), 17, 23-24; Perry Bush, *Dancing with the Kobzar, Bluffton College and Mennonite Higher Education, 1899-1999* (Telford, PA.: Pandora Press,

U.S., 2000), 66-68. Dos otros menonitas norteamericanos recibieron sus doctorados en 1907, pero lo lograron en Europa.

[9] Elizabeth M. Miller, "Moody, Fundamentalism and Mennonites: The Struggle for Particularity and Engagement in Illinois Mennonite Churches, 1900-1955," *Illinois Mennonite Heritage Quarterly* 24 (Winter 2007), 96-101, and 25 (Spring 2008), 1-8; Kuhlmann, *The Story of Grace*.

[10] Regehr, *Mennonites in Canada*, 20.

[11] Mark A. Noll, *American Evangelical Christianity: An Introduction* (Malden, MA: Blackwell, 2001); Perry Bush, "Anabaptism Born Again: Mennonites, New Evangelicals, and the Search for a Useable Past, 1950-1980," *Fides et Historia* 25 (Winter/Spring 1993), 26-47.

[12] Bruce L. Guenther, "Evangelicalism in Mennonite Historiography: The Decline of Anabaptism or a Path towards Dynamic Ecumenism?" *JMS* 24 (2006), 43.

[13] Anna Beiler, Goshen, IN, to "Dear Friend Gingerich Family," October 30, 1950, y notas adicionales escritas a mano, fechado el 20 de noviembre de 1950; y cinco páginas traducidas por Beiler tituladas "translation from the German" de las actas de la conferencia de misiones, todo presente en Hist. Mss. 1-361, Harvey Graber Collection, Mennonite Church USA Archives-Goshen, IN.

[14] Calvin W. Redekop, *Leaving Anabaptism: From Evangelical Mennonite Brethren to Fellowship of Evangelical Bible Churches* (Telford, PA: Pandora Press, 1998).

[15] Delbert L. Wiens, "Mennonite: Neither Liberal nor Evangelical," *Direction* 20 (Spring 1991), 38.

[16] Bruce L. Guenther, "Living with the Virus: The Enigma of Evangelicalism among Mennonites in Canada," en *Aspects of the Canadian Evangelical Experience*, ed. por George A. Rawlyk (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1997), 237-39.

[17] Según ha comunicado Timothy P. Erdel, Bethel College, Mishawaka, Indiana.

[18] Everek R. Storms, *History of the United Missionary Church* (Elkhart, IN: Bethel Publishing Co., 1958), 70, n.3.

[19] Mallori Norris, "Preach in Your True Womanly Way," *Mennonite Historical Bulletin*, (October 2011), 7-13.

[20] Steven M. Nolt, "An Evangelical Encounter: Mennonites and The Biblical Seminary in New York," *MQR* 70 (October 1996), 389-417.

[21] Howard Kuist, *These Words Upon Thy Heart: Scripture and the Christian Response* (Richmond, VA: John Knox Press, 1947), 19; Stanley C. Shenk journal, p. 6374, Hist. Mss. 1-734, Stanley C. Shenk papers, Mennonite Church USA Archives-Goshen, IN.

[22] Guethner, "Living with the Virus," 239.

[23] Loewen, *Diaspora in the Countryside*, 116-22.

[24] "Revival Fires in Manitoba: A Report on the Work of the Brunk Revivals, Inc., in Four Manitoba Communities, Summer of 1957" (Denbigh, VA.: Brunk Revivals, Inc., [1957]), 4, 12, 15-18. Los menonitas Chortitzer, Sommerfelder y Vieja Colonia no participaron en el patrocinio de campañas de avivamiento con carpas.

[25] "Statement of Christian Doctrine and Rules and Discipline of the Mennonite Church, Lancaster Conference, Approved September 16, 1954," 22.

[26] Entrevista con John Eby, 12 de agosto de 2010.

[27] Entrevista con Eby; *WDAC 2010 Program Guide* [fiftieth anniversary issue], 47.

[28] Hinojosa, "Race, Gender, and Mennonite Brethren Religious Identity."

[29] Earl B. Groff, ed., *250 Years. Light from a Hill* (Lancaster, PA: Mellinger District, 1967), F-8.

[30] MacMaster, *Mennonite and Brethren in Christ Churches in New York City*, 198, 245.

[31] Albert N. Keim, *Harold S. Bender, 1897-1962* (Scottdale, PA: Herald Press, 1998), 310-18.

[32] Harold S. Bender, "The Anabaptist Vision," *Church History* (March, 1943), 14, 18, 21, 24.

[33] Harold S. Bender, "Outside Influences on Mennonite Thought," *Mennonite Life* 10 (January 1955), esp. "Note by Author," 48.

[34] H. S. Bender, "The Anabaptist Vision," 14.

[35] Abe Dueck, "Canadian Mennonites and the Anabaptist Vision," *Mennonite Historian* 19 (December 1993), 2.

[36] Paul Toews, "Differing Historical Imaginations and the Changing Identity of the Mennonite Brethren," en *Anabaptism Revisited: Essays on Anabaptist/Mennonite Studies in Honor of C. J. Dyck*, ed. by Walter Klaassen (Scottdale, PA: Herald Press, 1992), 165-66.

[37] John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids, MI: Eerdman's, 1972), 12, 134; Alain Epp Weaver, "The Politics of Jesus, 20 Years Later," *Mennonite Life* 50 (September 1995), 14, 16.

[38] Walter Klaassen, *Anabaptism: Neither Catholic nor Protestant* (Waterloo, ON: Conrad Press, 1973).

[39] John H. Yoder, "Anabaptist Vision and Mennonite Reality," en *Consultation on Anabaptist-Mennonite Theology*, ed. by A. J. Klassen (Fresno, CA: Council of Mennonite Seminaries, 1970), 7.

[40] Citado en Loewen, *Diaspora in the Countryside*, 211.

[41] Arnold W. Cressman, "Shalom Makers," Vincent Harding, "The Christian and the Race Question," en C. J. Dyck, ed., *The Lordship of Christ: Proceedings of the Seventh Mennonite World Conference*, August 1-7, 1962, Kitchener, Ontario (Elkhart, IN: Mennonite World Conference, 1963), 521, 524-25., April 9, 1968, 312.

[42] Vincent Harding, "The Christian and the Race Question," in C. J. Dyck, ed., *The Lordship of Christ: Proceedings of the Seventh Mennonite World Conference*, August 1-7, 1962, Kitchener, Ontario (Elkhart, IN: Mennonite World Conference, 1963), 521, 524-25.

[43] Transcripción de la reunión de delegados, (Old) Mennonite General Conference, Turner, Oregon, 1969, grabación y transcripción por J. D. Leu, copia en la colección personal de J. R. Burkholder, Goshen, IN.

[44] Brian Froese, "Compassion and Culture: Southeast Asian Refugees and California Mennonites," *JMS* 24 (2006), 144.

[45] J. F. B., "Ordnung," *MQR* (October 1982), 382-84.

[46] Jacob U. Kornelsen, *25 Jahre in Mexico: Beschreibung von der Quellenkolonie, 1948-1973* (Cuauhtemoc, Chihuahua: Kornelsen, 1973), 5, citado en Royden Lowen, "Mennonite 'Repertoires of Contention': Church Life in Steinbach, Manitoba and Quellenkolonie, Chihuahua, 1945-1975," *MQR* 72 (April 1998), 316.

[47] Sam S. Stoltzfus, "Our Plain Folks and Their Spirituality," *The Connection: Connecting Our Amish Communities*, August 2009, 55.

[48] *Ibíd.*

[49] [A Mother], "Teach Your Children to Sing," *Family Life*, January 1995, 17-18.

[50] Stoltzfus, "Our Plain Folks and Their Spirituality," 55.

[51] Dawn S. Bowen, "To Bolivia and Back: Migration and Its Impact on La Crete, Alberta," *JMS* 22 (2004), 60-62.

[52] Lowen, "To the Ends of the Earth: An Introduction to the Conservative Low German Mennonites in the Americas," *MQR* 82 (July 2008), 448.

[53] Joseph Stoll, "Who Shall Educate Our Children?" impreso en *Compulsory Education and the Amish: The Right Not to Be Modern*, ed. by Albert N. Keim (Boston: Beacon Press, 1975), 28.

[54] Horst, A *Separate People*, 192. La mayoría del contenido del libro reproduce material de la columna escrita por Horst, "Old Order Voice," ya publicada en el periódico *Mennonite Reporter* en los años 1989-1997.

CAPÍTULO 7

[1] Citado en http://www.alternativeservice.ca/service/hospitals; cita también de: Conrad Stoesz, "'Are You Prepared to Work in a Mental Hospital?': Canadian Conscientious Objectors' Service during the Second World War," *JMS* 29 (2011), 65-66.

[2] M. J. Heisey, *Peace and Persistence: Tracing the Brethren in Christ Peace Witness through Three Generations* (Kent, OH: Kent State University Press, 2003), 151, 153, 157.

[3] Wilbert R. Shenk, "Mission, Service, and the Globalization of North American Mennonites," *MQR* 70 (January 1996), 12-17.

[4] Raylene Hinz-Penner, *Searching for Sacred Ground: The Journey of Chief Lawrence Hart, Mennonite* (Telford, PA.: Cascadia Publishing, 2007), 67, 76, 83.

[5] Estos himnos aparecen con los número 9 y 78 en *Hymnal: A Worship Book* (Scottdale, PA: Herald Press, 1992).

[6] Peggy Goertzen, "Rondo Horton: Moses on This Mountain," en http://www.mbhistory.org/profiles/horton.en.html.

[7] Felipe Hinojosa, "Race, Gender, and Mennonite Brethren Religious Identity Along the Texas-Mexico Border," *Direction* 34 (Fall 2005), 145-58; and 35 (Spring 2006), 162-75.

[8] A. Grace Wenger, *A People in Mission, 1894-1994: The Story of Missions by Mennonites of Lancaster Conference and its Partners* (Salunga, PA: Eastern Mennonite Missions, 1994), 23.

[9] Schlabach, *Gospel Versus Gospel*, 270.

[10] Sue Barkman, *Ever-Widening Circles: EMC Missions Silver Jubilee, 1953-1978* (Steinbach, MB: Board of Missions, 1978), 21, 160, 165.

[11] Earl B. Groff, ed., *250 Years. Light from a Hill* (Lancaster, PA: Mellinger District, 1967), D3-D5; Tobin Miller Shearer, *Daily Demonstrators: The Civil Rights Movement in Mennonite Homes and Sanctuaries* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), 135, 151-52.

[12] Felipe Hinojosa, "Making Noise Among the 'Quiet in the Land': Mexican American and Puerto Rican Ethno-Religious Identity in the Mennonite Church, 1932-1982," Ph.D. dissertation, University of Houston, 2009, 104-105.

[13] Miller Shearer, *Daily Demonstrators*, 68, 78, 94-95.

[14] Regehr, *Mennonites in Canada*, 346-50.

[15] Robert and Alice Pannabecker Ramseyer, *Mennonites in China* (Winnipeg, MB: China Educational Exchange, 1988), 13.

[16] *Mennonite Weekly Review*, May 31, 2004.

[17] Para una descripción más detallada de estos esfuerzos misioneros, véase el Volumen 1 de la serie Historia Menonita Mundial, *Anabaptist Songs in African Hearts* (Intercourse, PA: Good Books, 2006) y el Volumen 4, *Churches Engage Asian Traditions* (Intercourse, PA: Good Books, 2011).

[18] Hannah Frances Davidson, *South and South Central Africa: A Record of Fifteen Years' Missionary Labors ....* (Elgin, IL: Printed for the author, 1915); Crissie Yoder Shank, *Letters from Mary* (Scottdale, PA: Mennonite Publishing House, 1924).

[19] [Anna Zimmerman], "My Diary of the Trip to New York City, Feb. 21-22, 1934," five-page typescript, files of Steven M. Nolt, Goshen, Indiana; Edmund Gilligan, "Mennonite Mission Leaves," *The New York Sun*, Feb. 22, 1934.

[20] Regehr, *Mennonites in Canada*, 365-67; Wilbert R. Shenk, *By Faith They Went Out: Mennonite Missions, 1850-1999* (Elkhart, IN: Institute of Mennonite Studies, 2000), 76-81, 87-89.

[21] *Ibíd.*, 83.

[22] Theron F. Schlabach, *War, Peace, and Social Conscience: Guy F. Hershberger and Mennonite Ethics* (Scottdale, PA: Herald Press, 2009), 514.

[23] Citado en Albert N. Keim and Grant M. Stoltzfus, *The Politics of Conscience: The Historic Peace Churches and America at War, 1917-1955* (Scottdale, PA: Herald Press, 1988), 113.

[24] Rachel Waltner Goossen, "The 'Second Sex' and the 'Second Milers': Mennonite Women and Civilian Public Service," *MQR* 66 (October 1992), 527; Lorraine Roth, "Conscientious Objection: The Experiences of Some Canadian Mennonite Women during World War II," *MQR* 66 (October 1992), 540.

[25] Heisey, *Peace and Persistence*, 90.

[26] *Ibíd.*, 92.

[27] Citado en Stoesz, "'Are You Prepared to Work in a Mental Hospital?,'" 67-68.

[28] T. D. Regehr, "Lost Sons: The Canadian Mennonite Soldiers of World War II," *MQR* 66 (October 1992), 470, 472.

[29] Regehr, *Mennonites in Canada*, 334.

[30] Robert S. Kreider and Rachel Waltner Goossen, *Hungry, Thirsty, a Stranger: The MCC Experience* (Scottdale, PA: Herald Press, 1988), 102-103, 105.

[31] *Redefining Duty: Stories of Alternative Service in the Name of Christ, 1942-1970* (South Bend, IN: Kern Road Mennonite Church Peace and Justice Committee, 2010), 48, 64.

[32] J. Howard Kauffman and Leo Driedger, *The Mennonite Mosaic: Identity and Modernization* (Scottdale, PA: Herald Press, 1991), 176.

[33] Citado en Paul Toews, *Mennonites in American Society, 1930-1970: Modernity and the Persistence of Religious Community* (Scottdale, PA: Herald Press, 1996), 250.

[34] Mark Becker, "Men and Women Who Dared to Say No: Mennonite Resistance to Draft Registration, 1980-1985," unpublished paper, 1985, Bethel College, North Newton, Kansas, copy in Mennonite Historical Library, Goshen, IN.

[35] V. gr., Ernie Regehr, *Making a Killing: Canada's Arms Industry* (Toronto: McClelland and Stewart, 1975).

[36] *Gospel Herald*, 5 de febrero de 1980, 104.

[37] William Janzen, "The 1979 MCC Canada Master Agreement for the Sponsorship of Refugees, in Historical Perspective," *JMS* 24 (2006), 211-22. En 1968 MCC Canada publicó el libro de Frank H. Epp, *Your Neighbour as Yourself: A Study on Responsibility in Immigration* (Winnipeg: M.C.C. Canada, 1968).

[38] Correo electrónico de Esther Epp-Tiessen, 18 de agosto de 2011, donde cita C. Stuart Clark, "Making Room for Strangers in 1986: A Draft Working Paper on Canadian MCC Refugee Sponsorship," attachment presented to MCC Canada Executive Committee Meeting, March 14-15, 1986.

[39] Vinh Huynh, "From Vietnam to 'Gianh Dao' in Canada: A Sojourner's Reflections," *JMS* 24 (2006), 94.

[40] Kreider and Waltner Goossen, *Hungry, Thirsty, a Stranger*, 345-47.

[41] Neil Funk Unrau, "The Path to Aboriginal Advocacy: Mennonite Interaction with the Lubicon Cree," *JMS* 19 (2001), 66, 68.

[42] Citado en *ibíd*., 72.

[43] Leo Driedger and Donald B. Kraybill, *Mennonite Peacemaking: From Quietism to Activism* (Scottdale, PA: Herald Press, 1994), 151-52.

[44] "Hunger Packet: A Collection of Resource Materials on the World Food Situation" (Akron, PA: Mennonite Central Committee, [1974]); "Resolution on World Food Crisis," approved at Mennonite Central Committee Annual Meeting, 19 January 1974, Hillsboro, Kansas.

[45] Doris Janzen Longacre, *More-with-Less Cookbook* (Scottdale, PA: Herald Press, 1976), 9, 24.

[46] Hubo desde luego otras influencias que la menonita en el pensamiento de Longacre. Ella citó, por ejemplo, la muy conocida guía de cocina de proteínas alternativas: Frances Moore Lappé, *Diet for a Small Planet* (New York: Ballantine Books, 1971).

[47] Longacre, *More-with-Less Cookbook*, 83.

[48] Cifras de ventas, de un correo electrónico de Levi Miller, Director de Herald Press, a Steven M. Nolt, el 27 de noviembre de 2007. Correspondencia recogida en 27 de noviembre de 2007; Correspondencia en "More With Less Cookbook 1974-80," IX-8 Mennonite Central Committee, Manuscripts, 1933-88, Mennonite Church USA Archives, Goshen, IN.

[49] J. Daryl Byler, "Earmarks of a Bestseller: After 25 Years More-with-Less Cookbook is Still Changing Eating Habits and Lives," *A Common Place*, November 2000, 18.

[50] Ronald J. Sider, *Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1977; sec. ed., 1984; 3rd ed., Dallas: Word Publishing, 1990).

[51] Citado en Byler, "Earmarks of a Bestseller," 17.

[52] Citas de Hinojosa, "Making Noise Among the 'Quiet in the Land,'" 192-95.

[53] Wenger, *A People in Mission*, 15.

CAPÍTULO 8

[1] Sadie R. Blank Mast, *Bishop John Blank and Family* (Gap PA: by author, n.d.), 56-7.

[2] Jacob (Jack) Block, *Reflections of My Life* (Surrey, BC: author, 2002), 68 and 72.

[3] Calvin Redekop, *Mennonite Society* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989).

[4] M. J. Heisey, "'Mennonite Religion was a Family Religion': A Historiography," *JMS* 23 (2005), 12.

[5] Stella Tillyard, "All Our Pasts: The Rise of Popular History," *Times Literary Supplement* (13 October 2006), 5-7.

[6] Katherine Martens and Heide Harms, eds., *In Her Own Voice: Childbirth Stories from Mennonite Women* (Winnipeg, MB: University of Manitoba Press, 1997), 11 and 16.

[7] Vernon W. Hoover, ed., *Wise and Good: A Brief Historical Sketch of the Aaron and Hannah (Good) Wise Family* (Ephrata, PA: author, 1996), 29.

[8] Entrevista con Gertie Loewen, Blumenort, Manitoba, abril de 2011.

[9] Rudy Wiebe, *Of this Earth: A Mennonite Boyhood in the Boreal Forest* (Toronto: Vintage, 2006), 57.

[10] N. N. Driedger, *The Leamington Mennonite Church: Establishment and Development, 1925-1972* (Leamington, ON: Leamington Mennonite Church, 1972), 123.

[11] Jake Sawatsky, *Running the Race: Step by Step, The Track Record of Jake and Rosie Sawatsky* (n.p.: author, 2002), 21; Katherine Martens, All in a Row: The Klassens of Homewood (Winnipeg, MB: Mennonite Literary Society, 1988), 40.

[12] J. D. Stahl, "Conflict, Conscience, and Community in Selected Mennonite Children's Stories," *MQR* 55 (1981), 62, 67, 69, 73.

[13] John F. Peters, "Socialization Among the Old Order Mennonites," *International Journal of Comparative Sociology* 28 (1987), 214. Véase también: Theodore W. Jentsch, "Education, Occupation and Economics among Old Order Mennonites of the East Penn Valley," *Pennsylvania Folklore* 24:3 (1975), 24-35.

[14] Carl Victor Friesen, *Forever Home: Good Old Days on the Farm* (Calgary, AB: Fifth House, 2004), 16.

[15] Brenda Martin Hurst, "Claiming Strength over Weakness: Ideas of Sexuality in the Marriage of Evangelist Menno S. and Clara (Eby) Steiner," *JMS* 26 (2008), 12.

[16] Véase: Richard A. Stevick, *Growing up Amish: The Teenaged Years* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007); Calvin Redekop, *The Old Colony Mennonites: Dilemmas of Ethnic Minority Life* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969). Véase también: Hans Werner, "'A mild form of deviancy': Premarital Sex among Early Manitoba Mennonites," *JMS* 26 (2008): 143-160.

[17] Martin Hurst, "Claiming Strength over Weakness," 25.

[18] C.F. Derstine, *Manual of Sex Education* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1943), 5, 16, 54, 67, 72.

[19] *Human Sexuality in the Christian Life: A Working Document for Study and Dialogue* (Newton KS: Faith and Life; Scottdale PA: Mennonite Publishing House, 1985),16, 26, 34, 48.

[20] *Ibíd.*, 57.

[21] Jan Braun, "From Policy to the Personal: One Queer Mennonite's Journey," *JMS* 26 (2008), 73 and 74.

[22] Véase: Royden Loewen, "If Heirs of Grace, How Much More of Temporal Goods: Inheritance and Community Formation," *Hidden Worlds: Revisiting the*

Mennonite Migrants of the 1870s (North Newton, KS, Bethel College and Winnipeg, MB, University of Manitoba Press, 2001), 33-50. Para una traducción de este artículo al español, véase: "Si son herederas de la gracia, más aún de los bienes temporales: El sistema de herencia igualitario entre los Mennonitas de Canada," trad. por Maria Bjerg, *Reproducción Social y Sistemas de Herencia en una Perspectiva Comparada: Europa y los paises Nuevos*, eds., Maria Bjerg, Herman Otero and Orieta Zeberio (Paris: L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1998), 145-170.

[23] Henry Schulz, *A New Frontier: The Canadian Chronicles of Henry Schulz* (Campbell River, BC: author, 1984), 13.

[24] Alan Kreider, "God's Grace is Sufficient for Me," *Godward: Personal Stories of Grace*, ed., Ted Koontz, (Scottdale, PA: Herald Press, 1996), 75.

[25] Mary Lou Cummings, *Full Circle: Stories of Mennonite Women* (Newton, KS: Faith and Life, 1978), 31.

[26] Tobin Miller Shearer, *Daily Demonstrators: The Civil Rights Movement in Mennonite Homes and Sanctuaries* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), 130-41, 149-50, 154, 157.

[27] Julia Ericksen and Gary Klein, "Women's Roles and Family Production Among the Old Order Amish," *Rural Sociology* 46 (1981), 285.

[28] Hubert R. Pellman, *A Pellman Family History: LeRoy S. and Elizabeth Lauver Pellman and Their Children, Ancestors, and Descendants* (n.p.: by author, 1996), 84-86.

[29] John R. Rice, *The Home: Courtship, Marriage and Children* (Wheaton, IL: Sword of the Lord, 1946).

[30] Norman V. Williams, *The Christian Home* (Chicago: Moody Press, n.d.), 11, 13, 18.

[31] Thomas Laquer, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

[32] Un ejemplo sería el de Arden Thiessen, *The Biblical Case for Equality: An Appeal for Gender Justness in the Church* (Belleville, ON: Guardian, 2002).

[33] Nathan E. Yoder, "Bill Gothard's Institute in Basic Youth Conflicts and The Conservative Mennonite Conference: Evangelical Teaching for Traditionalist Families in Transition," Conference on Mennonites, Family, and Sexuality in Historical Perspective, Conrad Grebel University College, Waterloo, Ont., 12 October 2007. Paul M. Miller, "Basic Youth Conflicts Seminars – An Evaluation," *Gospel Herald*, August 28, 1973, 653-55.

[34] Darlene Myers, "Sexual Attitudes in the Mennonite Church, 1940-1985: A Survey, Analysis and Critique," Thesis, Bethel College, 1986.

[35] Isaac I. Block, *Assault on God's Image: Domestic Abuse* (Winnipeg, MB: Windflower, 1991).

[36] Un ejemplo sería el de Kerry L. Fast, "Religion, Pain and the Body: Agency in the Life of an Old Colony Woman," *JMS* 22 (2004), 103-130.

[37] http:/www.ritarn.tripod.com/bergen.html. Obtenido el 10 de octubre, 2007.

[38] Ronald Sider, "Seeking the Face of Jesus," *Godward: Personal Stories of Grace*, ed., Ted Koontz, (Scottdale, PA: Herald Press, 1996), 163.

[39] Philip Wiebe, *It Takes Two to Tangle: Treading Lightly Through the Ties and Binds of Relationship* (Winnipeg/Hillsboro: Kindred, 1999), 16 and 24.

[40] Marlene Epp, "Carrying the Banner of Nonconformity: Ontario Mennonite Women and the Dress Question," *Conrad Grebel Review* 8 (Fall 1990), 237-258.

[41] Kimberly D. Schmidt, "Where Women's Outside Work and Inside Dress Collided," en *Strangers at Home*, eds., Kimberly D. Schmidt et al., 208-233.

[42] Lynette Plett, "Refashioning Kleine Gemeinde Women's Dress in Kansas and Manitoba: A Textual Crazy Quilt," *JMS* 26 (2008), 111-132.

[43] Royden Loewen, "The Rise and Fall of the Cheerful Homemaker," in Loewen, *Diaspora in the Countryside*.

[44] Lucille Marr, "'The Time of the Distaff and Spindle': The Ontario Women's Sewing Circles and the Mennonite Central Committee," *JMS* 17 (1999), 130.

[45] Epp, *Mennonite Women in Canada*, 180.

[46] Loewen, *Diaspora in the Countryside*, 139.

[47] Hoover, ed., *Wise and Good*.

[48] Marlene Epp, "The Semiotics of Zwieback: Feast and Famine in the Narratives of Mennonite Refugee Women," *Sisters or Strangers: Immigrant, Ethnic, and Racialized Women in Canadian History*, eds., Marlene Epp, Franca Iacovetta, and Frances Swyripa (Toronto: University of Toronto Press, 2004), 320, 327.

[49] Edna Staebler, *Sauerkraut and Enterprise* (Kitchener, ON: University Women's Club of Kitchener-Waterloo, 1966), 27.

[50] Pamela E. Klassen, "What's Bre[a]d in the Bone: The Bodily Heritage of Mennonite Women," *MQR* 68 (April 1994), 229-247; Epp, *Mennonite Women*, 245.

[51] Ralph Lebold, *Strange and Wonderful Path: The Memoirs of Ralph Lebold* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2006), 11.

[52] Ezra Beachy, *Family Record of Jonas S. Beachy and Fannie Miller* (Goshen IN: by author, n.d.), 31.

[53] Marlene Epp, "Heroes or Yellow Belies? Masculinity and the Conscientious Objector," *JMS* 17 (1999), 107-117; Robert S. Kreider, *Looking Back into the Future* (Newton, KS: Bethel College, 1998).

[54] *Carillon News*, 31 May 1957.

[55] Doreen Reimer Peters, *One Who Dared: Life Story of Ben D. Reimer, 1909-1994* (Steinbach, MB: by author, 2005), 106.

[56] Felipe Hinojosa, "Making Noise among the 'Quiet in the Land': Mexican-American and Puerto Rican Ethno-Religious Identity in the Mennonite Church, 1932-1982," Ph.D. dissertation, University of Houston, 2009, 56-57, 171, 177.

[57] Horst, *A Separate People*, 233.

[58] Harder, *Risk and Endurance*, 120.

[59] James W. Lanning, "The Old Colony Mennonites of Bolivia: A Case Study," M.Sc. Thesis, Texas A&M University, 1971, 75.

[60] Anna Schroeder, ed., *Changes: Anecdotal Tales of Change in the Life of Anna Born, 1888-1992* (Brandon, MB: author, 1995), 129 and 130.

[61] Sarah Buhler, "'I Chose Some Cups and Saucers': Gender, Tradition, and Subversive Elements in my Grandmother's Life Stories," *Ethnologies* 21 (1999), 47-63, 52.

[62] Samuel S. Wenger, ed., *The Wenger Book: A Foundation Book of American Wengers* (Lancaster, PA: Pennsylvania German Heritage History, 1978), 11.

[63] Sawatsky, *Running the Race*, 67.

[64] Harder, *Risk and Endurance*, 10 y 17.

[65] M. G. Weaver, "Mellinger's Meetinghouse and Graveyard," documento fechado el 13 de diciembre de 1912, archivo de Steven M. Nolt, Goshen, Indiana.

[66] Historia contada por Katherine Neufeld Loewen, Winnipeg, December 2003.

[67] Jeff Gundy, *Scattering Point: The World in a Mennonite Eye* (Albany, NY: State University of New York Press, 2003), 105, 107.

[68] Anna Petkau, *Memories and Reflections of a Widow*, trans. by John M. Thiessen (n.p.: John M. Thiessen, 1991), 77.

[69] Shirley Hershey Showalter, "The Miracle of the Three Plowshares," *Godward: Personal Stories of Grace*, ed., Ted Koontz, (Scottdale: Herald, 1996), 153, 156.

CAPÍTULO 9

[1] Colección de museo, Lancaster Mennonite Historical Society; *Pennsylvania Mennonite Heritage* 19 (October 1996), cubierta y p. 1; "Making Toys, Not Grenades," en Titus Peachey and Linda Gehman Peachey, *Seeking Peace* (Intercourse, PA.: Good Books, 1991), 160-62.

[2] Calvin W. Redekop and Benjamin W. Redekop, *Entrepreneurs in the Faith Community: Profiles of Mennonites in Business* (Scottdale, PA.: Herald Press, 1996), 204, 214.

[3] David H. Burkholder, *Green Dragon Farmers Market and Auction: Memories and Life of Seventy-Five-Year-Old Son of the Founder* (Morgantown, PA.: MecPublishing, 1997), 14.

[4] M. J. Heisey, *Peace and Persistence: Tracing the Brethren in Christ Peace Witness through Three Generations* (Kent, OH: Kent State University Press, 2003), 60.

[5] "Electronic Transfer Tithing Catches On," *The Mennonite*, 21 Dec. 2004, 23.

[6] Janis Thiessen, "Mennonite Business in Town and City: Friesens Corporation of Altona and Palliser Furniture of Winnipeg," *MQR* 73 (July 1999), 587.

[7] David Virtue, "Mennonites: From a Humble Start to Status of Power," *Vancouver Province*, 23 April 1977, 28, citado en T. D. Regehr, "From Agriculture to Big Business: Canadian-Mennonite Entrepreneurs after 1940," *JMS* 6 (1988), 60.

[8] A. Warkentin and Melvin Gingerich, eds, *Who's Who Among the Mennonites* (North Newton, KS: Bethel College Press, 1943), 300-14.

[9] Obituary, *Mennonite Weekly Review*, Nov 6, 2006, 12.

[10] J. Howard Kauffman, "Laying Foundations for a Co-operative Enterprise," *Mennonite Community*, February 1952, 12-13; Esther Epp-Tiessen, *Altona: The Story of a Prairie Town* (Altona, MB: D.W. Friesen & Sons, 1982), 255-58, 261-62.

[11] Janis Thiessen, "Mennonite Business and Labour Relations: Friesens Corporation of Altona, Manitoba, 1933-1973," *JMS* 16 (1998),185; Regehr, "From Agriculture to Big Business," 64.

[12] Billy M. Jones, *Factory on the Plains: Lyle Yost and the Hesston Corporation* (Wichita, KS: Center of Entrepreneurship, Wichita State University, 1987), 7; Redekop and Redekop, *Entrepreneurs in the Faith Community*, 81; Roy S. Burkholder, *Be Not Conformed to this World: A Narrative History of the Weaverland Mennonites, 1900-1975* (Lititz, PA.: R.S. Burkholder, 1997), 180.

[13] Loewen, *Diaspora in the Countryside*, 155-60; Chad M. Horning, *Shifting Gears: A Narrative History of Horning Dodge, 1945-2003* (Goshen, IN: C. M. Horning, 2004), 19. En el año 1950 existian cinco concesionarios de automóviles en el pueblo de Steinbach, y seis en la aldea de New Holland.

[14] Jason Kauffman, "Faith Amidst Prosperity: Business, Wealth and the Mennonite Church in Fulton County, Ohio, 1930-2005," *MQR* 81 (October 2007), 606-607, 612-14.

[15] Olive J. Rich, "Discipleship as Expressed in the Archbold Community," *Mennonite Community*, May 1950, 6-11.

[16] Wally Kroeker, "Ministers of Commerce: How Mennonites in Business Create Economic Hope for the Poor," *JMS* 27 (2009), 195-97.

[17] J. Winfield Fretz, *The MEDA Experiment: Twenty-Five Years of Economic Development* (Waterloo, ON: Conrad Press, 1978), 96-97; The Marketplace, November-December 2003, 4-23.

[18] Kroeker, "Ministers of Commerce," 193, 199.

[19] "Shirtsleeve Millionaires: An Extraordinary Crop of Newly Rich Farmers Grows in San Joaquin Valley's Once Dry Soil," *Life*, September 3, 1951, 105-13 ["Praying Potato Packer," 108, 110-11]; Kroeker, "Ministers of Commerce," 192.

[20] J. Winfield Fretz, "Business," *ME*, I, 480-81.

[21] Ben Noll, "'Pine Manor was Probably the Catalyst': The Challenges of Speaking for Migrant Workers in Goshen, Indiana, 1969-1971," unpublished paper, 2009, Mennonite Historical Library, Goshen College, Goshen, IN.

[22] Thiessen, "Mennonite Business and Labour Relations," 181-82; Thiessen, "Mennonite Business in Town and City," 588-90.

[23] Thiessen, "Mennonite Business and Labour Relations," 190-91, 196; Thiessen, "Mennonite Business in Town and City," 593, 599.

[24] *Ibíd.*

[25] Schlabach, War, Peace, and Social Conscience, 250-60; Jones, Factory on the Plains, 143-44, 192-207, 214.

[26] Schlabach, *War, Peace, and Social Conscience*, 225-30, 234-38.

[27] *Ibíd*., 231-32.

[28] *Yearbook of the 51st Session, General Conference of M.B. Churches* (Winnipeg, MB: Christian Press, 1969), 17-18.

[29] *Redefining Duty: Stories of Alternative Service in the Name of Christ, 1942-1970* (South Bend, IN: Kern Road Mennonite Church Peace and Justice Committee, 2010), 54, 56.

[30] "Crosstown Credit Union," *ME*, I, 742; "Credit Unions," *ME*, I, 733; *ME*, V, 211-12.

[31] Epp, *Mennonite Women*, 247; *Mennonite Community*, November 1951, 32; October 1952, 2.

[32] Conrad L. Kanagy, *Road Signs for the Journey: A Profile of Mennonite Church USA* (Scottdale, PA: Herald Press, 2007), 115-18.

[33] *Ibíd*., 116-17.

[34] Hugh Grant and Michael Rosenstock, "Do Mennonites Earn Less than Other Canadians? The Role of Religion in the Determination of Income," *JMS* 24 (2006), 73.

[35] Donald B. Kraybill and Steven M. Nolt, *Amish Enterprise: From Plows to Profits*, 2nd ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), 29.

[36] *Ibíd*., 39, 74, 207-10; Steven M. Nolt and Thomas J. Meyers, *Plain Diversity: Amish Cultures and Identities* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007), 83-90.

[37] "The Lunch Pail Problem," three-part series, *Family Life*, April 1982, 12-16; May 1982, 10-14; June 1982, 11-16.

[38] Kraybill and Nolt, *Amish Enterprise*, 222.

[39] J. Winfield Fretz, "Mutual Aid among Mennonites," *MQR* 13 (January 1939), 28-58; (July 1939), 187-209.

[40] Laureen Harder, *We Bear the Loss Together: A History of the Mennonite Aid Union, 1866-2007* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2007), 32, 84.

[41] Schlabach, *War, Peace, and Social Conscience*, 308-16; Steven M. Nolt, "Fifty-Year Partners: Mennonite Mutual Aid and the Church" en *Building Communities of Compassion: Mennonite Mutual Aid in Theory and Practice*, ed. by Willard M. Swartley and Donald B. Kraybill (Scottdale, PA: Herald Press, 1998), 217.

[42] Nolt, "Fifty-Year Partners," 219, 221-22.

[43] Carl Kreider, "The Christian Attitude toward Investments," *Gospel Herald*, February 9, 1945, 900-901.

[44] Nolt, "Fifty-Year Partners," 224-25; Steven M. Nolt, entrevista con John H. Rudy, August 11, 1995.

[45] Nolt, "Fifty-Year Partners," 223-27; John Dyck, *A Foundation Like No Other: Mennonite Foundation of Canada, 1973-1998* (Winnipeg, MB: Mennonite Foundation of Canada, 1999).

[46] Correos electrónicos a Steven M. Nolt, de Mennonite Foundation, 9 de febrero de 2012 y Mennonite Foundation Canada, 19 de noviembre de 2011; http://www.mennofoundation.ca/home

[47] Willis Sommer, "Mennonite Institutions and Mennonite Capital" in *Anabaptist/Mennonite Faith and Economics*, ed. by Calvin W. Redekop, Victor A. Krahn, and Samuel J. Steiner (Lanham, MD: University Press of America, 1994), 225-78; Praxis 2010 Annual Report to Shareholders.

[48] http://www.afweb.org/

[49] James M. Harder, "Church-Related Institutions: Driven by Member Commitment or by Economic Forces?" *MQR* 71 (July 1997), 380.

[50] Kauffman empezó su trabajo con conferencias en 1952 para la Conrad Grebel Lectureship, y en 1955 publicó *The Challenge of Christian Stewardship* (Scottdale, PA: Herald Press).

[51] "Declaration of Commitment in Respect to Christian Separation and Nonconformity to the World," aceptado por Mennonite General Conference, 27 de agosto de 1955, en J. C. Wenger, *The Mennonite Church in America, Sometimes Called Old Mennonites* (Scottdale, PA: Herald Press, 1966), 357.

[52] "Our Mission is One: An Interpretation of the Mennonite Church's Work in the World Today" (Scottdale, PA: [Mennonite Church General Council, 1965]), 30.

[53] *Mennonite Yearbook 1966*, 62; *Mennonite Yearbook 1997*, 213. Una comparaciòn de los porcentajes en las categorias para el año 1995 indica que las cifras son practicamente idénticas entre las conferencias canadienses y estadounidenses.

[54] *General Conference Handbook of Information 1965-66*, y *Handbook of Informtaion 1997*. Los porcentajes de dinero reservados para uso local son bastante parecidos para las iglesias de Conferencia General canadienses y estadounidenses, aunque los porcentajes destinados a los niveles de distrito y denominación son diferentes, debido al hecho de que las iglesias canadienses daban también a la Convención de Menonitas en Canadá. Por ejemplo, en 1964, las congregaciones estadounidenses se reservaron un 55,8% de lo recaudado en ofrendas, mientras que las congregaciones canadienses, 56,8%. A la vez, las iglesias estadounidenses daban 35,5% de sus fondos a las juntas denominacionales de CG, mientras que las iglesias canadienses sólo aportaron allí un 24,8%, por cuanto también estaban dando a la convención canadiense. Unos patrones parecidos seguían rigiendo en 1995, donde un 72,2% de la recaudación de las congregaciones estadounidenses y 70,4% de las canadienses, se empleaban localmente. Las iglesias canadienses destinaron 6,3% de sus fondos a la Convención de Menonitas en Canadá y 10,2% a las juntas denominacionales de CG; las iglesias estadounidenses destinaron 16,9% de sus fondos a las juntas denominacionales CG y nada a

CMC. Otras categorías de aportación fueron las convenciones de distrito/provincia, otras entidades menonitas, y entidades no menonitas. En 1995 las iglesias CG de EEUU dieron un poco más a entidades no menonitas, mientras que las canadienses un poco más a las convenciones de distrito provincial. Las aportaciones de las congregaciones a MCC se incluían bajo la designación de «juntas de CG», no la de «otras entidades menonitas».

[55] *Yearbook of American and Canadian Churches, 2004* (Nashville: Abingdon, 2004), 384.

[56] Susan Biesecker-Mast, *Mennonite Church USA Congregations: Findings of the Faith Communities Today Survey* (FACT) (Scottdale, PA: Faith & Life Resources, 2003), 38-40.

[57] Correos electrónicos a Steven M. Nolt, de Mennonite Foundation, Goshen, Indiana, 23 sept. 2004 y Mennonite Foundation Canada, Winnipeg, Man., 22 sept. 2004. Como fundaciones públicas, MF y MFC son entidades dirigidas por sus donantes, de manera que el destino final lo fijan los que hacen la donación; sin embargo, véase "Guidelines for Responsible Giving" [form 2040069], que enumera nueve criterios que emplea MF en su cooperación con clientes.

[58] *Mennonite Weekly Review*, 17 April 2006, 1, 10.

[59] Lucille Marr, *The Transforming Power of a Century: Mennonite Central Committee and its Evolution in Ontario* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2003), 272.

[60] Kreider and Goossen, *Hungry, Thirsty, a Stranger*, 361-69.

[61] *Mennonite Weekly Review*, 8 Oct., 1970; 13 March 13, 1975; *Mennonite Central Committee Annual Report 2010*.

[62] *Mennonite Weekly Review*, 13 March 1975.

[63] Ervin Beck, "The Relief Sale Festival," 200-201, en *MennoFolk: Mennonite and Amish Folk Traditions* (Scottdale, PA: Herald Press, 2004).

[64] La primera subasta fue en el norte de Indiana, por iniciativa de Alvin E. Miller, pastor de Milford Chapel, para apoyar la obra de la Mennonite Gospel Misison en Haití.

[65] Steven M. Nolt, "Mennonite Identity and the Writing on the 'New Giving' since 1945," *JMS* 23 (2005), 70-71.

CAPÍTULO 10

[1] *Living Water, Living Faith: Mennonite Women of Color*, produced by Linda Christophel and Patricia Lehman (Goshen, IN: Goshen College, 2005), disco video, 59 minutos.

[2] Jonathan M. Dueck, "An Ethnographic Study of the Musical Practices of Three Edmonton Mennonite Churches," Ph.D. dissertation, University of Alberta, 2003, 87-88, 90-96.

[3] Los datos numéricos para 2010, aquí y en los siguientes párrafos, se toma o calcula de Donald B. Kraybill, ed., *Concise Encyclopedia of Amish, Brethren, Hutterites, and Mennonites* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), 251-58.

[4] *Mennonite Weekly Review*, January 9, 1975, 8; January 23, 1975, 8; April 4, 1985, 8; April 18, 1985, 13; October 19, 1995, 8; *Mennonite Reporter*, September 4, 1995, 11.

[5] Listado de escuelas y programas de preescolar menonitas compilada en una hoja de cálculo por Kathryn Aschliman, Goshen, Indiana, profesora de educación emérita, en 2011.

[6] Gladys Terichow, "MCC Thift Shops Began at a Tea Party," *Mennonite Weekly Review*, June 18, 2007, 19.

[7] Felipe Hinojosa, "Mennonites in the Barrio: The Rancho Alegre Youth Center in Alice, Texas," *Mennonite Life* 65 (Summer 2011), accessed at http://www.bethelks.edu/mennonitelife/2011/mennonites_barrio.php?view=print

[8] "Refugees," *ME*, V; *Mennonite Weekly Review*, February 7, 1985, 1-2; Gary S. Elbow, "The Overground Railroad: Refugee Flows to Canada," 57-61, en *Geographical Snapshots of North America*, ed. by Donald G. Janelle (New York: Guilford Press, 1992).

[9] Stephen Scott, *An Introduction to Old Order and Conservative Mennonite Groups* (Intercourse, PA: Good Books, 1996), 160-63. . La mayoría de los miembros de las congregaciones que se describen aquí, se habían desvinculado de la Convención Menonita Conservadora, mientras que en el oeste de Canadá, había algunos de trasfondo neerlandés bajo alemán. Lester Bauman, *God and Uncle Dale* (Crockett: KY: Rod and Staff Publishers, 2005), narra estos eventos según se fueron produciendo en Alberta.

[10] David Harrington Watt, *Bible Carrying Christians: Conservative Protestants and Social Power* (New York: Oxford University Press, 2002), 57, 58, 64-65.

[11] Jeff Gundy, *A Community of Memory: My Days with George and Clara* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1996), 117.

[12] *Church Organization and Administration: Proceedings of the Study Conference . . . held at Chicago, Illinois, March 28-29, 1955* (Scottdale, PA: Mennonite Publishing House, 1955), 19-34. El ensayo de Peachey se cita en *Proceedings of the Study Conference on the Believers' Church, held at . . . Chicago, Illinois, August 23-25, 1955* (Newton, KS: Mennonite Press, 1955), 135-40; John Howard Yoder, "The Fullness of Christ: Perspectives on Ministries in Renewal," *Concern No. 17* (February 1969), 33-93.

[13] *Report of the South Central Mennonite Conference, August 18-21, 1953* (Hutchinson, KS), 17-19; Report of the South Central Mennonite Conference, August 17-20, 1954 (Eldon, MO), 3-4, 25.

[14] Ens, *Becoming a National Church*, 107-12.

[15] Ross T. Bender, ed., *The People of God: A Mennonite Interpretation of the Free Church Tradition* (Scottdale, PA: Herald Press, 1971), 153-56; Proceedings of Mennonite General Conference, 1967 (Lansdale, PA), 82-83; Reports of Mennonite General Conference, 1967 (Lansdale, PA), 108-109.

[16] Mary Swartley and Rhoda Keener, *She Has Done a Good Thing: Mennonite Women Leaders Tell Their Stories* (Scottdale, PA: Herald Press, 1999), 59-64; Mary A. Schiedel, *Pioneers in Ministry: Woman Pastors in Ontario Mennonite Churches, 1973-2003* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2003), 24-36.

[17] Joanna Shenk, "Survey: More Women in Leadership, but Still Not Enough," *The Mennonite*, March 2010, 46-48.

[18] April 19, 2008. Véase Laura Kalmar, "Ordination of Two Women Revives Discussion," *Mennonite Brethren Herald*, May 2008, 18-19. Estas ordenaciones canadienses fueron posteriores a otra de la Iglesia Hermanos en Cristo del Congo, que había ordenado a Madame Lukala Londa Charly para servir en el ministerio pastoral en Francia en agosto de 2000. Véase Mary Anne Isaak and Jeanine Yoder, "Ordination Decision: A Sign of Changing Relationships," *Mennonite Brethren Herald*, January 16, 2004, 10-11.

[19] Paul Schrag, "Women in the Pulpit," The Mennonite, January 18, 2005, 8-11; email from Kevin Enns-Rempel, February 1, 2012.

[20] Kilian McDonnell, ed., *Presence, Power, Praise: Documents on the Charismatic Renewal*. 3 vols. (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1980).

[21] Stevenson, ya viuda, se mudó a la ciudad de Nueva York y en 1927 inició una pequeña iglesia llamada Pentecostal Gospel Hall y sirvió de pastora. http://yonkerschristianassembly.com/246893.ihtml

[22] Gerald Derstine, *Visitation of God to the Mennonites* (Sarasota, FL: The Gospel Crusade, 1961).

[23] Roy S. Koch, "Introduction: The Baptism with the Holy Spirit," 17, 20, en Roy S. Koch and Martha Koch, eds., *My Personal Pentecost* (Scottdale, PA: Herald Press, 1977).

[24] Nelson Litwiller, "Revitalized Retirement," 113-15, in Koch and Koch, eds., *My Personal Pentecost*.

[25] Dave Kroeker, "Festival of the Holy Spirit: A Pentecost Experience at Goshen College," *Mennonite Reporter*, May 29, 1972, 1, 13-14.

[26] Ron Eigsti, "God Filled a Farm Couple in Illinois," 213-14, 218, en Koch and Koch, eds., *My Personal Pentecost*.

[27] La cita antecede la fundación de MRS; Message to Allegheny Conference Annual Session, 1973, Nelson and Ada (Ramseyer) Litwiller Papers, Hist. Mss., 1-105, Box 8/25, Mennonite Church USA Archives, Goshen, Indiana.

[28] "The Holy Spirit in the Life of the Church: A Summary Statement," Adopted by Mennonite General Assembly, June 18-24, 1977.

[29] Harold E. Bauman, "Charismatic Movement," *ME*, V, 134-36; J. Howard Kauffman, "Mennonite Charismatics: Are They Any Different?" *MQR* 70 (October 1996), 449-72.

[30] Hinojosa, "Making Noise among the 'Quiet in the Land,'" 199.

[31] Kanagy, *Road Signs for the Journey*, 149-50.

[32] John L. Ruth, "Affectionate Memories of Traditional and Transitional Mennonite Worship in Pennsylvania," *Vision: A Journal for Church and Theology* 6 (Fall 2005), 49-50.

[33] Kauffman and Driedger, *The Mennonite Mosaic*, 74.

[34] Theron Schlabach, "History," en *College Mennonite Church, 1903-2003*, ed. by Ervin Beck (Goshen, IN: CMC, 2003), 56-57.

[35] Robert Wuthnow, *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community* (New York: Free Press, 1994), 40-45.

[36] *Canadian Conference of Mennonite Brethren Churches 2008 Yearbook*, for July 9-12 Gathering '08, 82.

[37] *Mennonite Weekly Review*, January 10, 1985, 9.

[38] "Q & A with Marlene Kropf," *The Mennonite*, September 2010, 15.

[39] Susan Biesecker-Mast, *Mennonite Church USA Congregations: Findings of the Faith Communities Today Survey* (Newton, KS: Faith and Life Resources, 2003), 24.

[40] Marlene Kropf and Kenneth Nafziger, *Singing: A Mennonite Voice* (Scottdale, PA: Herald Press, 2001), 52.

[41] Para una memoria finamente matizada de este himno, véase Samuel S. Stoltzfus, "Going in with the Boys," *Pennsylvania Mennonite Heritage* 31 (January 2008), 31-32.

[42] Ruth, "Affectionate Memories," 46.

[43] Laura H. Weaver, "'Pleasure Enough': Four-part A Cappella Singing as a Survival Strategy for a Mennonite-in-Exile," 210-16, en *Sound in the Land: Essays on Mennonites and Music*, ed. by Maureen Epp and Carol Ann Weaver (Kitchener, ON: Pandora Press, 2005).

[44] Orlando Schmidt, "Hymnology," *ME*, V, 409.

[45] Mary K. Oyer, "Global Music for the Churches," 68-69, in Bernie Neufeld, ed., *Music in Worship* (Scottdale, PA: Herald Press, 1998).

[46] Schmidt, "Hynmology," *ME*, V, 410.

[47] Hinojosa, "Making Noise Among the 'Quiet in the Land,'" 204-207.

[48] Dueck, "Ethnographic Study," 150.

[49] *Ibíd*., 131, 136, 145.

[50] Biesecker-Mast, *Mennonite Church USA Congregations*, 25.

[51] Louise Stoltzfus, "One Mennonite Musician's Journey," *Festival Quarterly*, Fall 1991, 14-15; http://briandoerksen.com. Durante los años 90, Croegart se adhirió a la Iglesia Católica Romana.

[52] "The Theology of Christian Experience," Statement adopted by Mennonite General Conference, August 27, 1957.

[53] David Janzen, "Dedication of Infants," *ME*, V, 221.

[54] Marlin Jeschke, *Believers Baptism for Children of the Church* (Scottdale, PA: Herald Press, 1983), 142-43.

[55] Ejemplares de historias publicadas, incluyendo las de: Altona Evangelical Mennonite Mission Church (Manitoba); Central Heights Church (British

Columbia); Neffsville Mennonite Church (Pennsylvania); Niagara United Mennonite Church (Ontario); Mennonite Church of Normal (Illinois); Pigeon River [Conservative] Mennonite Church (Michigan); Reedley Mennonite Brethren Church (California); Salem Mennonite Church (Saskatchewan); Zion Mennonite Church (Virginia); Zoar Mennonite Brethren (Kansas).

[56] Brian Petkau, et al., *Which Lord?* (Scottdale, PA: Mennonite Publish House, 1974), 1.

[57] Bob Yoder, "Growing Faith in Mennonite Youth through Socialization and Experience: A Historical Review of Mennonite Youth Ministry," *Journal of Youth Ministry* 10 (Fall 2011), 21-25.

[58] Matthew Harms, "Short-Term Work for Long-Term Change: An Early History of SWAP, DOOR and Group Venture," *MQR* 83 (October 2009), 578-79, 582, 586, 592.

[59] "Joint Youth Convention Will be the Largest in Mennonite History," *Gospel Herald*, July 4, 1995, 25; "Youth Pray, Play, Worship, Work, Together," *The Mennonite*, August 10, 1999, 12.

[60] "The Other Band Leads Record Numbers in Enthusiastic Worship," *Gospel Herald*, July 28, 1987, 536.

[61] "The Top 10 MYF Fundraisers" and "Wichita '95 Fundraisers on the Unusual Side," *Gospel Herald*, July 4, 1995, 24-25.

[62] David W. Boshart, *Becoming Missional: Denominations and New Church Development in Complex Social Contexts* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2011), 82-83, 86.

CAPÍTULO 11

[1] *And when they shall ask*, produced by David B. Dueck (Winnipeg, MB, Mennonite Media Society, 1984), film, 88 minutos.

[2] Diane Zimmerman Umble, "'Wicked Truth': The Amish, the Media, and Telling the Truth," en Diane Zimmerman Umble and David Weaver-Zercher, eds., *The Amish and the Media* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2008), 221-41; Michael A. Goldstein, "Party On, Amos," *Philadelphia Magazine*, August 1997, 137-44.

[3] Martens, *All in a Row*, 137.

[4] *Ibíd.*

[5] Regehr, *Faith, Life and Witness in the Northwest*, 296.

[6] Bender, *All the Days of My Life*, 159.

[7] Ronald Friesen, *Kleefeld Pilgrims of a Mennonite Tradition* (Beausejour, MB: author, 1999), 58.

[8] Driedger, *Mennonites in the Global Village*, 103.

[9] Doreen Klassen, "'From Getting the Words Out' to 'Enjoying the Music': Musical Traditions among Canadian Mennonite Brethren," *Bridging Troubled Waters: The Mennonite Brethren at Mid-Century*, Paul Toews, ed. (Winnipeg, MB: Kindred, 1995), 237 y 238.

[10] Harold S. Bender and Diane Zimmerman Umble, "Broadcasting, Radio and Television," *GAMEO*, 1989, 7mo de marzo, 2008.

[11] http://www.mbconf.ca/mbstudies/holdings/other/flc.en.html, 6 de marzo, 2008.

[12] Larry Kehler, "Inter-Church Relations," en *Call to Faithfulness: Essays in Canadian Mennonite Studies* (Winnipeg, MB: CMBC Press, 1972), 122.

[13] Neufeldt, ed., *Before We Were the Land's*, 182, 197, 225. Véase también: Leonard N. Neufeldt, ed., *Village of Unsettled Yearnings: Yarrow, British Columbia: Mennonite Promise* (Victoria, BC: Horsdal and Schubart, 2002).

[14] Peter Letkemann, *The Ben Horch Story* (Winnipeg, MB: Old Oak Publishing, 2007).

[15] *Mennonite Mirror*, mayo, 1980.

[16] *Mennonite Mirror*, diciembre, 1977; mayo, 1981.

[17] Harry Loewen, "The Mennonites," at www.multiculturalcanada.ca/ecp/content/mennonites.html, 13 de marzo, 2008.

[18] http://www.paxchristichorale.org, 13 de marzo, 2008.

[19] Neufeldt, ed., *Before We Were the Land's*, 198, 208, 215.

[20] *Mennonite Mirror*, enero, 1979.

[21] *Mennonite Mirror*, marzo, 1974.

[22] http://archives.radio-canada.ca/days_to_remember/classic_8812_en.asp?prov=1-111-1288, 7 de marzo, 2008.

[23] http://www.victordavies.com/mennonite.htm, 7 de marzo, 2008. Véase también: *Mennonite Mirror*, diciembre, 1977; mayo, 1981.

[24] Leo Driedger, "Artists: Driven to Explore," *At the Forks: Mennonites in Winnipeg* (Kitchener, ON: Pandora Press, 2010), 373-398.

[25] *Mennonite Mirror*, abril, 1975.

[26] *Mennonite Mirror*, enero, 1979.

[27] *Mennonite Mirror*, marzo, 1975.

[28] www.region.waterloo.on.ca/web/region.nsf, 5 de marzo, 2008.

[29] Mabel Dunham, *The Trail of the Conestoga* (Toronto: MacMillan, 1924), 4, 7.

[30] Harry Loewen, "Mennonite Literature in Canada: Beginnings, Reception and Study," *JMS* 1 (1983), 119-132.

[31] Al Reimer, "The Role of Arnold Dyck in Canadian Mennonite Writing," *JMS* 10 (1992), 83-90.

[32] *Mennonite Mirror*, septiembre, 1971.

[33] Harry Loewen, "The Mennonite Writer as Witness and Critic," *JMS* 2 (1984), 113-123.

[34] Rudy Wiebe, "The Skull in the Swamp," *JMS* 4 (1987), 8-20.

[35] Danny Lenoski, "The Sandbox Holds Civilization: Pat Friesen and the Mennonite Past," *Essays on Canadian Writing* 17 (1980), 131-142, cita en 140.

[36] http://www.brandonu.ca/di_brandt/questions.htm, 7 de marzo, 2008.

[37] Di Brandt, "How I Got Saved," en *Why I am a Mennonite*, ed. Harry Loewen (Scottdale, PA: Herald Press, 1988), 26-33.

[38] Al Reimer, crítica de David Bergen, *A Year of Lesser*, in *JMS* 15 (1997), 263.

[39] Lesley Glendinning, "Mennonites at Play: Postmodern Aspects of Low German Drama," MA Thesis, University of Manitoba, 2006.

[40] *Ibíd.*

[41] Frank Michael Strauss, "The Salvation of Yasch Siemens: A Second Reading," *JMS* 7 (1989), 103-114.

[42] Miriam Toews, *A Complicated Kindness* (Toronto: Knopf, 2003), 6, 58.

[43] Winland, "The Quest for Mennonite Peoplehood," 30, 110-138, 126.

[44] Larry Towell, *The Mennonites: A Biographical Sketch* (London: Phaidon, 2000).

[45] Janneken Smucker, "Destination Amish Quilt Country: The Consumption of Quilts in Lancaster County, Pennsylvania," *MQR* 80 (abril de 2006), 184-206.

[46] *Devil's Playground*, directed by Lucy Walker ([New York]: Wellspring Media, 2002), videodisc, 77 minutes.

[47] Donald B. Kraybill, Steven M. Nolt, and David Weaver-Zercher, *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy* (San Francisco: Jossey-Bass, 2007).

[48] David Weaver-Zercher, *The Amish in the American Imagination* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), 185-96.

[49] Ann Hostetler, "Bringing Experience to Consciousness: Reflections on Mennonite Literature, 2004," *JMS* 23 (2005), 137-38.

[50] Bethel College lectures de 1976 por John L. Ruth, publicado bajo el título: "Mennonite Identity and Literary Art," *Mennonite Life* (March 1977), 6-7, 15, 23.

[51] Merle Good, *Happy as the Grass was Green* (Scottdale, PA: Herald Press, 1971), 156.

[52] *Festival Quarterly*, primavera, 1974, 15.

[53] *Festival Quarterly*, primavera, 1975, 9; invierno 1975, 5.

[54] *Festival Quarterly*, invierno, 1975, 8; febrero-abril, 1976, 14-15; noviembre 1976-enero, 1977, 18; mayo-junio, 1978, 6.

[55] *Festival Quarterly*, primavera, 1975, 12-13; noviembre, 1976-enero, 1977, 14-15.

[56] *Festival Quarterly*, invierno, 1975, 7 y 24.

[57] *Festival Quarterly*, otoño, 1974, 10.

[58] *Festival Quarterly*, febrero-abril, 1981, 16-17.

[59] Abner Hershberger, ed., *Mennonite Artists Contemporary, 1975* (Goshen, IN: Goshen College, [1975], iii; Ethel Ewert Abrahams, *Visual Arts*. ([Lombard, IL]: Mennonite World Conference, 1978).

[60] http://www.theradicalsmovie.com/themovie.htm

[61] Walter Klaassen, "'The Radicals' as History," *Mennonite Historical Bulletin*, julio, 1991, 9-10.

[62] Correo electrónico, Joel Kauffmann a Steven Nolt, 7 de julio de 2011.

[63] *Festival Quarterly*, primavera/verano, 1994, 6.

[64] Hostetler, "Bringing Experience to Consciousness," 139.

[65] Ann Hostetler, ed., *A Cappella: Mennonite Voices in Poetry* (Iowa City, IA: University of Iowa Press, 2003), 177.

[66] Hostetler, "Bringing Experience to Consciousness," 139.

[67] Julia Kasdorf, *The Body and the Book: Writing from a Mennonite Life* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), 168.

[68] Sam Steiner, "MennoLink: A Brief History (Variation on a talk to MennoLink luncheon at Wichita '95, July 27, 1995)," correo electrónico de Steiner, 4 de agosto, 1995 menno@uci.com.; http://www.mennoneighbors.org/mailman/listinfo/neighbors.

CAPÍTULO 12

[1] Louise Stoltzfus, *Quiet Shouts* (Scottdale, PA: Herald Press, 1999), 166-168.

[2] Jake Bolt, *The Way It Was: As Compiled by Jake Bolt* (n.p.: by author, n.d.), 1 and 3.

[3] *Mennonite Weekly Review*, 12 March 1970.

[4] Richard A. Yoder, Calvin W. Redekop, Vernon E. Jantzi, *Development to a Different Drummer: Anabaptist/Mennonite Experiences and Perspectives* (Intercourse, PA: Good Books, 2004).

[5] J. Denny Weaver, *Anabaptist Theology in Face of Postmodernity: A Proposal for the Third Millennium* (Telford, PA: Pandora Press U.S., 2000).

[6] Guy F. Hershberger, "Our Citizenship is in Heaven," en John Richard Burkholder y Calvin W. Redekop, eds., *Kingdom, Cross and Community* (Scottdale, PA: Herald Press, 1976), 273-285, citas de 273, 282.

[7] Hershberger, "Our Citizenship is in Heaven," 277.

[8] Archie Penner, *The Christian, the State and the New Testament* (Altona, MB: D.W. Friesen, 1959).

[9] Donald B. Krabill, *The Upside-Down Kingdom* (Scottdale, PA: Herald Press, 1978), 23, 291.

[10] Leonard Sudermann, *From Russia to America: In Search of Freedom* (Steinbach, MB: Derksen Printers, 1974); David C. Wedel, *The Story of Alexanderwohl* (Goessel, KS: Goessel Centennial Committee, 1974); Harley J. Stucky, *A Century of Russian Mennonite History in America* (North Newton, KS: Mennonite Press, 1973); y números de *Mennonite Life* para el año 1974.

[11] Kreider and Goossen, *Hungry, Thirsty, a Stranger*, 207.

[12] Véase Abe J. Dueck, ed., *Canadian Mennonites and the Challenge of Nationalism* (Winnipeg, MB: Manitoba Mennonite Historical Society, 1994).

[13] Weaver, *Anabaptist Theology. Véase también Kanagy, Road Signs for the Journey*, 125; Urry, Mennonites, Politics and Peoplehood.

[14] Marlene Epp, "Pioneers, Refugees, Exiles and Transnationalisms: Gendering Diaspora in an Ethno-Religious Context," *Journal of the Canadian Historical Association* 12 (2001), 137-154.

[15] Kanagy, *Road Signs*, 53.

[16] Véase también Kanagy, *Road Signs*, 114.

[17] Juan Martinez, "Toward a Latino/a Mennonite History," JMS 23 (2005), 37-46; Gilberto Flores, "Hispanic Mennonites in North America," *Mennonite Life* 56 (September 2001), http://www.bethelks.edu/mennonitelife/2001sept/flores_article. php

[18] Bowen, "To Bolivia and Back: Migration and its Impact on La Crete, Alberta," 59-82; Karen Pauls, "Northfield Settlement, Nova Scotia: A New Direction for Immigrants from Belize," *JMS* 22 (2004), 167-184; William Janzen, "Welcoming the Returning 'Kanadier' Mennonites from Mexico," *JMS* 22 (2004), 11-24; Delbert Plett, *Old Colony Mennonites in Canada, 1875-2000* (Steinbach, MB: Crossway, 2001); Friesen, *Field of Broken Dreams*.

[19] Plett, *Old Colony Mennonites in Canada; Guenther*, "A Road Less Traveled," 145-166,154.

[20] Véase también David Quiring, *Mennonite Old Colony Vision: Under Siege in Mexico and the Canadian Connection* (Steinbach, MB: Crossway, 2003); Alicia Dueck, "From Canada to Mexico...and Back Again: The Transnational Lives of Willie and Elizabeth Dueck," University of Winnipeg, Unpublished Essay, 2005.

[21] Robyn Sneath, "Imagining a Mennonite Community: The Mennonitsche Post and a People of Diaspora," *JMS* 22 (2006), 205-220.

[22] Ens, *Becoming a National Church*; Abe Dueck, "Kanadier, Amerikaner and Russländer: Patterns of Fragmentation among North American Mennonite Brethren Churches," *JMS* 19 (2001), 180-194.

[23] Regehr, *Mennonites in Canada*, 391.

[24] Richard K. MacMaster, *Land, Piety, Peoplehood: The Establishment of Mennonite Communities in America, 1683-1790* (Scottdale, PA: Herald Press, 1985), 9.

[25] Véase Rich Preheim, "Border to Define Church Organization," *The Mennonite*, 7 (April 1998), 5-6.

[26] Keith Graber Miller, *Wise as Serpents, Innocents as Doves: American Mennonites Engage Washington* (Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1996), 47, 49.

[27] *Ibíd.*, 11.

[28] *Ibíd.*, 8.

[29] Ibíd., 8. Véase también Hope Nisly, "Witness to the Way of Peace: The Vietnam War and the Evolving Mennonite View of their Relationship to the State," *The Maryland Historian* I (1989), 7-23; Keith Graber Miller, "Bumping into the State: Developing a Washington Presence," *MQR* 70 (Jan. 1996), 81-107.

[30] Stephen McDowell, "Mennonites, the Canadian State and Globalization in International Political Economy,“ *Conrad Grebel Review* 12 (Winter 1994), 21-42.

[31] Miller, *Wise as Serpents*, 16.

[32] Regehr, *Mennonites in Canada*, 384-85.

[33] Marr, *The Transforming Power of a Century*, 272.

[34] "Arab Embroidery Sale," unidentified newspaper advertisement, Ruth Lederach Rittgers' papers, Imlay City, Mich., copy in possession of Steven M. Nolt; Edna Ruth Byler to Vernon Reimer, 27 Aug. 1970; Margaret Cressman to Mrs. David Kanagy, 5 Feb. 1968, both in IX-52 Mennonite Central Committee, SelfHelp, Mennonite Church USA Archives, Goshen, IN.

[35] MCC Annual Meeting Workbook, 1995, 127.

[36] http://www.foodgrainsbank.ca/testimonial/491, retrieved 12 March 2008.

[37] CAM Annual Reports for 2007, 2008, and 2009.

[38] Joseph S. Miller, "A History of the Mennonite Conciliation Service, International Conciliation Service, and the Christian Peacemaker Teams," en *From the Ground Up: Mennonite Contributions of International Peacemaking*, eds., Cynthia Sampson and John Paul Lederach (Oxford: Oxford University Press, 2000), 16.

[39] *Ibíd.*, 12

[40] *Ibíd.*, 20

[41] *Ibíd.*, 25.

[42] *Ibíd.*, 26.

[43] http://www.cpt.org/about/history

[44] *Mennonite Weekly Review*, 25 Sept. 1980.

[45] Gerald W. Schlabach, "People on a Bus: Some Confessions," *Godward: Personal Stories of Grace*, ed., Ted Koontz, (Scottdale, PA: Herald Press, 1996), 130.

[46] Blake Ortman, "El Salvador," *MQR* 58 (August 1984), 356-368, cita de 365.

[47] Herman Bontrager, "Theological Approaches and Strategies II: Opening Statements of Five Panel Members," *MQR* 58 (August 1984), 424-430, cita de 427.

[48] A. Grace Wenger, *A People in Mission, 1894-1994* (Salunga, PA: Eastern Mennonite Missions, 1994), 67-68.

[49] J. A. Toews, "Mennonite Brethren Around the World," *A History of the Mennonite Brethren Church* (Hillsboro, KS: MB Publishing House, 1975), 400.

[50] Sue Barkman, *Ever Widening Circles* (Steinbach, MB: Evangelical Mennonite Conference, 1978), 192.

[51] *Mennonite Weekly Review*, 12 de marzo, 1970.

[52] James C. Juhnke, *A People of Mission: A History of General Conference Mennonite Overseas Missions* (Newton, KS: Faith and Life Press, 1979), 214; Schlabach, *Gospel Versus Gospel*.

[53] *Mennonite Weekly Review*, 3 de abril, 1980; Ibíd.

[54] Janis Thiessen, *Manufacturing Mennonites: Work and Religion in Post-War Manitoba* (Toronto: University of Toronto Press, 2012).

[55] *Mennonite Weekly Review*, 29 de marzo, 1990, 9.

[56] *New York Times*, 25 de junio, 1945, 17.

[57] Doug Pritchard, "Converted-Again and Again," *Godward: Personal Stories of Grace*, ed., Ted Koontz (Scottdale, PA: Herald Press, 1996), 114.

[58] J. Bestvater, M. Harder, J. W. Martens and H. Peters, eds., *The Family of Abram P. Martens, 1875-1985* (n.p.: Abram P. Martens Family Book Editorial Committee, 1984), 83.

[59] Nicholas N. Fransen, *My Pilgrimage: The Memoirs of Nicholas N. Fransen* (Vineland, ON: author, 1994), 83.

[60] http://salt.mcc.org/

[61] *Mennonite Weekly Review*, 25 de septiembre, 1980.

[62] Fransen, *My Pilgrimage*.

[63] Martens, *All in a Row*, 117.

[64] Grace Kautz Kreider Landis Peifer, with Laura Kautz, *A Grace-full Journey* (n.p., 2010), 168.

[65] *Mennonite Weekly Review*, 8 de octubre, 1970.

[66] http://home.ica.net/~walterunger/The-Cruise.html, retrieved, 29 Nov., 2007

[67] Martha Zacharias, "My Journey to the Soviet Union," unpublished manuscript, Saskatoon, 54. Véase también Rudy P. Friesen, *Building on the Past: Mennonite Architecture, Landscape and Settlements in Russia/Ukraine* (Winnipeg, MB: Raduga, 2004).

[68] http://www.tourmagination.com/index.php, 29 Nov. 2007.

[69] Cornelius J. Dyck, ed. *Jesus Christ Reconciles, Proceedings of the Ninth Mennonite World Conference*, Curitiba, Brazil, July 18-23, 1972 (Elkhart, IN: Mennonite World Conference, n.d.), v, xxii, 57, 103.

[70] *The* [Evangelical Mennonite Conference] *Messenger*, 15 de noviembre, 1974.

[71] *Proceedings: Witnessing to Christ in Today's World: Mennonite World Conference, Assembly 12, Winnipeg* (Strasbourg, France: Mennonite World Conference, 1991), 127, 160.

[72] *Ibíd.*, 32, 42, 48.

[73] Nancy R. Heisey and Daniel S. Schipani, eds, *Theological Education on Five Continents: Anabaptist Perspectives: Consultation on Theological Education on Five Continents* (Barrakpore, India: Mennonite World Conference, 1997), 39. Véase también Mennonite World Conference Peace Council, Reflections on Our Contexts: Papers and Documents from the Peace Council Meetings, Mennonite World Conference Assembly XIII, January 1997, Calcutta, India (n.p., n.d).

ÍNDICE DE NOMBRES Y TEMAS

Autores y editores del tomo sobre Norteamérica:

EN BUSCA DE REFUGIOS DE PAZ

John A. Lapp es secretario emérito del Comité Central Menonita, donde sirvió durante los años 1985-1972 y 1985-1997. Ha enseñado historia en la Universidad Menonita del Este y en las escuelas universitarias Elizabethtown College, Bishops College (Kolkata, India) y Goshen College. En Goshen sirvió como decano y vicerrector entre 1972-1984. John ha publicado numerosos artículos y varios libros sobre historia y vida menonitas, y sobre temas de paz y misión. Juan está casado con Alice W. Lapp. Tienen tres hijos adultos y seis nietos y han sido miembros de congregaciones menonitas en Pensilvania, Virginia e Indiana.

Royden Loewen es profesor de historia, catedrático de Estudios Menonitas, y director de la Journal of Mennonite Studies en la Universidad de Winnipeg. Entre sus libros figuran: A Village Among Nations: 'Canadian' Mennonites in a Transnational World 1916-2006 (en preparación); Diáspora in the Countryside (2006); y Hidden Worlds: Revisiting the Mennonite Migrantsof the 1870s (2000). Ahora se encuentra escribiendo sobre los «menonitas de coche de caballos» en América Latina y la vida en las aldeas rurales de la comunidad mundial menonita. Royden y su esposa Mary Ann son padres de tres hijos, y miembros de la Iglesia Menonita de Steinbach.

Steven M. Nolt, de Goshen, Indiana, es profesor de historia en Goshen College y director de recensiones para la revista Mennonite Quarterly Review. Ha escrito, solo o en colaboración, varios libros entre los que se encuentran: Through Fire and Water: An Overview of Mennonite History (2010), Mennonites, Amish, and the American Civil War (2007) y A History of the Amish (2003). En colaboración con otras dos personas está completando un estudio importante de la sociedad ámish en Norteamérica, que será publicado en 2013. Steven y su esposa Rachel son padres de dos hijas y son miembros de la Iglesia Menonita Eighth Street, de Goshen.

C. Arnold Snyder es profesor de historia emérito, jubilado de Conrad Grebel University College, Waterloo, Ontario. Arnold ha sido director de la revista Conrad Grebel Review, y director jefe de Pandora Press (1995-2008). Ha escrito varios libros entre los que se encuentran: The Life and Thought of Michael Sattler (1984), Anabaptist History and Theology: An Introduction (1995) y Following in the Footsteps of Christ (2006). Arnold y su esposa Margaret Janzen, tienen una familia combinada de ocho hijos adultos y ocho nietos. Son miembros de la Iglesia Menonita Rockway, en Kitchener.

Las comunidades menonitas y de Hermanos en Cristo se trazaron su propio camino particular para vivir la fe cristiana en Norteamérica. Nuestras congregaciones han fomentado buscar el rostro de Dios, seguir la sencillez de Cristo, extender el testimonio de la iglesia en el mundo, y trabajar por asegurar la paz en todas sus formas.

Al principio se establecieron como comunidades rurales, pero en el siglo XX adoptaron también el entorno urbano.

Desarrollaron tradiciones en sus familias para transmitir la fe a sus hijos. Para ello han recurrido a la oración, a himnos, a historias para niños al acostarlos, a la instrucción de los jóvenes por parte de sus padres y abuelos.

Pero también se trazaron su propio estilo de vida pública, estableciendo un surtido inmenso de instituciones como escuelas y universidades, hospitales, compañías de seguro contra incendio, casas editoriales, y mucho más.

La Colección de Historia Menonita Mundial cuenta cómo surgieron y arraigaron las iglesias menonitas y de los Hermanos en Cristo de todo el mundo.

Cada tomo ha sido escrito por personas provenientes del continente en cuestión y refleja las experiencias, perspectivas e interpretaciones de las iglesias de esos países.

Son en total cinco libros, que dan a conocer la historia de nuestras comunidades en África, Asia, América Latina, Europa y Norteamérica. Se centran especialmente en el siglo XX, aunque con los antecedentes que sean oportunos para cada continente.